Paul Al

Grun
de
Dogm
I

l Althaus

rundriß
der
gmatik
I

Grundriß der Dogmatik

von

D. Paul Althaus

Professor der Theologie in Erlangen

Erster Teil.

1 9 2 9

Im Verlag der Universitätsbuchhandlung Rudolf Merkel
in Erlangen

Druck der Buch- und Akzidenzdruckerei Höfer & Limmert, Erlangen

Inhalt.

Einleitung.

Prolegomena zur Dogmatik.

Erster Teil: Prinzipienlehre.

(Die Lehre von der Offenbarung.)

Zweiter Teil: Apologetik.

(Offenbarung und Geisteswelt.)

Die wichtigsten neueren Gesamtdarstellungen der Dogmatik.

Fr. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit 1878, [3] 1894; — M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1883, [3] 1905; — Fr. Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik, [3] von H. Stephan bearb., 1912; — J. Kaftan, Dogmatik, 1897, [7/8] 1920; — Th. Haering, Der christliche Glaube, 1906, [2] 1912; — H. H. Wendt, System der christl. Lehre, 1906/7, [2] 1920; — A. Schlatter, Das christliche Dogma, 1911, [2] 1923; — G. Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, 1913—1926; — L. Lemme, Christl. Glaubenslehre, 1918; — H. Stephan, Glaubenslehre, 1921, [2] 1928; — H. Lüdemann, Christl. Dogmatik, 1924—1926; — R. Seeberg, Christl. Dogmatik, 1924 f.; — E. Troeltsch, Glaubenslehre (Vorlesung), 1925; — C. Stange, Dogmatik I, 1927; — K. Barth, Die christl. Dogmatik I, 1927. Vergl. auch E. Schaeder, Theozentr. Theologie II [2] 1928.

Schwedisch: N. J. Göransson, Evangelisk Dogmatik, 1914 bis 1916; — G. Aulén, Den allmänneliga kristna tron, [2] 1924.

Grundrisse: H. Schultz [2] 1892; O. Pfleiderer [6] 1898; M. Reischle, 1902; O. Kirn [7] 1921; Ph. Bachmann, 1908; K. Heim [3] 1923; K. Dunkmann, 1918; M. Schulze, 1918; K. Girgensohn, 1924; W. Elert [2] 1926; W. Herrmann, 1925.

Für die Grundzüge der **altlutherischen** Dogmatik: H. Schmid, Dogmatik der ev.-luther. Kirche [7] 1893; K. A. Hase, Hutterus redivivus, Dogmatik der ev.-luth. Kirche [12] 1883; Chr. E. Luthardt, Kompendium der Dogmatik [11] 1914. — R. G. Grützmacher, Textbuch zur syst. Theologie und ihrer Geschichte [2] 1923.

Katholische Dogmatik der Gegenwart: B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik [6] 1923; — Fr. Diekamp, Kathol. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas [3] 1918—1922; — Scheeben-Atzberger, Handbuch der kathol. Dogmatik [2] 1925.

Einleitung.

§ 1.

Das Problem der Theologie als Wissenschaft.

1. Theologie als Wissenschaft ist die methodisch unternommene Selbstbesinnung der Kirche auf die Offenbarung Gottes als den Grund und die bestimmende Autorität ihres Seins.

2. Der Theologe ist also Glied zugleich der Kirche und der Gemeinschaft wissenschaftlichen Denkens. In dieser Doppelbindung liegt das Problem der Theologie. Der Zweifel an der Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft erhebt sich sowohl von wissenschaftlicher wie von kirchlicher Seite. Die für die Wissenschaft notwendige kritische Haltung scheint die Kirchlichkeit der Theologie zu gefährden, umgekehrt die kirchliche Bindung der Theologie die Voraussetzungslosigkeit und Allgemeingiltigkeit ihres Erkennens.

3. Indessen Theologie als Wissenschaft muß sowohl vonseiten der Wissenschaft (a) wie vonseiten der Kirche (b) gefordert werden.

a) Zwar scheint das Interesse der Wissenschaft an methodischer Erkenntnis des Christentums vielmehr durch eine allgemeine „Religionswissenschaft" befriedigt, die ohne konfessionelle Bindung die Welt der Religion und das Christentum innerhalb ihrer erforscht. Aber auch eine solche ist keineswegs voraussetzungslos oder „neutral", sondern lebt in dem Gegensatz der Aufklärung gegen den Kampf der Konfessionen. Sie hat es daher nicht vermocht, in ihrem Streben nach neutraler Überschau über die Religionen dem Selbstzeugnis des Evangeliums und seinem intoleranten Kampfe gegen das „Heidentum" gerecht zu werden. So muß mindestens als gleichen Rechtes neben die den Kampf neutralisierende Religionswissenschaft „Theo-

logie" treten, d. h. Erkenntnis innerhalb des Kampfes, von innen, nicht von außen.

Die Theologie verletzt die recht verstandene Voraussetzungslosigkeit und Allgemeingiltigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht. Voraussetzungslosigkeit bedeutet nirgends in der Wissenschaft den Verzicht auf grundlegende Vor-Urteile und axiomatische Entscheidungen, sondern die Strenge eines allein durch den Gegenstand bestimmten, die Wahrheit suchenden Denkens, das die Vor-Urteile im Durchdringen des Ganzen prüft und bewährt. Und Allgemeingiltigkeit im Sinne logischen Zwanges zur Anerkennung eignet schon den höheren „profanen" Wissenschaften, z. B. der Deutung geschichtlichen Lebens, nicht: schon hier trägt die wissenschaftliche Erkenntnis Entscheidungscharakter; es ringen verschiedene, gegensätzliche Setzungen miteinander. Nicht Neutralisierung der Gegensätze, sondern Kampf der Setzungen ist hier wissenschaftliche Forderung. Denn nicht über dem Gegensatze, sondern in ihm wird die tiefere Erkenntnis gewonnen. — So ist die Wissenschaftlichkeit der Theologie grundsätzlich nicht anzufechten. Vielmehr dient umgekehrt das Problem der Theologie als Wissenschaft gerade dazu, an den Entscheidungscharakter und die konkrete Bestimmtheit aller die Geschichte betreffenden Wissenschaft zu erinnern und dadurch dem Begriff des wissenschaftlichen Erkennens gegenüber der Verengerung durch den Positivismus seine Weite und Tiefe zu sichern.

b) Die Kirche bedarf der Theologie um ihrer Geschichtlichkeit willen. Das heißt: 1. Der Glaube der Kirche gründet sich auf die Schrift, also auf ein geschichtliches Dokument, zu dessen Lesen und Verstehen Wissenschaft nötig ist. 2. Die Kirche soll Offenbarungs-Glauben und -Gehorsam bewähren in einer Welt konkurrierender Gedanken und Ziele. Sie bedarf daher der ständigen kritischen Auseinandersetzung mit allem anderen Denken und Wollen, der klaren Erfassung und Aussprache des Evangeliums innerhalb und gegenüber jener Geisteswelt in ihrer besonderen geschichtlichen Lage. Gerade durch ihre Theologie ringt die Kirche um die Reinheit und Freiheit ihres Glaubens in der Welt. 3. Die Kirche hat selber eine Geschichte gehabt. Sie muß, um sich selbst in ihrer Gegenwart zu er-

fassen, ihre Geschichte kennen und verstehen — auch dazu bedarf sie der Wissenschaft.

Die Kirchlichkeit und die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Glaube und kritische Haltung bezeichnen keinen ausschließenden Gegensatz. Der Glaube will ja nichts anderes als der echten Wirklichkeit, die Gott bereitet hat, gehorchen. Daher trägt er strengsten kritischen Sinn und den Mut, auch sich selber und seinem Grunde gegenüber die Wahrheitsfrage zu stellen, in sich. Die Kirchlichkeit der Theologie bedeutet nicht die Zensur durch irgend eine empirische kirchliche Instanz, sondern allein die bewußte Gliedschaft der theologischen Arbeit im Organismus der Kirche. Die Theologie lebt von der Kirche und für sie, beides aber in der gleichen Freiheit, die jedem Christen wesentlich ist. Ihr Dienst wird immer wieder Kritik der Kirche sein; aber auch sie selber untersteht dem Urteil der Kirche, das freilich wiederum nur durch eine Theologie sich geltend machen kann.

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums. § 1 ff.; — Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre. § 4; — Kattenbusch, Art. „Theologie". R. E.³. Bd. 21, S. 900 ff.; — C. Stange, Dogmatik I, 1927, § 1—4; — O. Piper, Theologie und reine Lehre, 1926; — P. Althaus, Erkenntnis und Leben; Vom Sinn der Theologie (In: Evangelium und Leben, 1927).

§ 2.

Begriff und Aufgabe der systematischen Theologie.

1. Die Einteilung der Theologie (vergl. zu ihr schon § 1, 3 b) ergibt sich aus ihrer Aufgabe. Sie stellt nach § 1 die Kirche in ihrer ganzen Wirklichkeit, in ihrem Lehren und Handeln, unter die Frage, ob und wieweit sie in alledem der Offenbarung Gottes gehorche, also Kirche sei. Nun ist aber die Offenbarung (wie die Offenbarungslehre zu zeigen hat, s. § 4) wirklich als Perfektum-Präsens; sie ist geschichtlich in dem Doppelsinne des Geschehenen und jetzt erst Geschehenden, Offenbarung in dem geschichtlichen Christus und Offenbarung durch den gegenwärtigen heiligen Geist ineins. Daher gliedert sich das theologische Geltendmachen der Offenbarung zunächst in zwei Hauptaufgaben. a) Die Theologie macht die Offenbarung

geltend, indem sie das Zeugnis der Bibel von der geschehenen Offenbarung als solches auslegt (biblische oder exegetische Theologie). b) Die Theologie macht die Offenbarung geltend, indem sie das Hören auf das biblische Offenbarungszeugnis als lebendigen Gehorsam gegen Gottes durch jenes redendes gegenwärtiges Offenbarungswort begründet und vollzieht, also als ein neues, durchaus gegenwartsbestimmtes Hören, das in eigenen Gedanken und Worten sich ausdrückt (systematische Theologie). Solches gegenwartsbestimmte Hören ist aber nur dann möglich, wenn die Theologie sich des geschichtlichen Ortes der gegenwärtigen Kirche bewußt ist. Sie gewinnt das Verständnis der Gegenwart der Kirche durch die Erforschung der Geschichte, aus der sie geworden ist, in der zugleich die Grund-Fragen und -Möglichkeiten des Seins der Kirche in der Welt zur Lehre für die Gegenwart sich darstellen (historische Theologie). — Die sogen. „praktische Theologie" ist kein in sich geschlossener und einheitlicher Teil der Theologie. Sie faßt traditionell Teile der historischen Theologie mit angewandter systematischer Theologie, nämlich der Theorie des „Handelns der Kirche zu ihrer Selbst-Erbauung" (Th. Harnack; E. Chr. Achelis), und technischen Anweisungen zusammen.

2. Die systematische Theologie setzt einerseits die Arbeit der biblischen und historischen Theologie voraus: diese sind vorbereitende oder Hilfswissenschaften für sie. Andererseits begründet die systematische Theologie erst das Daseinsrecht der Theologie überhaupt als einer besonderen, gegenüber der allgemeinen Religionswissenschaft selbständigen Wissenschaft. Von ihr aus erst empfangen die Einzeldisziplinen theologische Art und Bewußtheit. Z. B. die Selbständigkeit der biblischen neben der historischen Theologie kann nur systematisch, durch die Begründung des Kanonsbegriffes, erwiesen werden. Die besondere Aufgabe einer theologischen Wissenschaftslehre sucht die systematische Theologie in Gestalt der Disziplin der „Theologischen Enzyklopädie" zu erfüllen.

3. Die systematische Theologie im engeren Sinne zerfällt in zwei Hauptteile.

a) Ihre eigentliche Aufgabe ist die Darstellung dessen, was der Gehorsam gegen die Offenbarung für das Denken und

Handeln in unserer Gegenwart heißt, nach seinem inneren Zusammenhange, in begrifflicher Strenge. Das ist „Dogmatik" und „Ethik" in eins. Die Dogmatik bietet die Gedanken dar, in denen wir der Offenbarung gehorsam sind. Die Ethik sichert den existentiellen Charakter dieser Glaubenserkenntnis. D. h.: man ist der Offenbarung immer nur in konkretem Handeln wirklich gehorsam, man glaubt und denkt nur handelnd richtig. Die Dogmatik entfaltet die Gedanken, die in dem der Offenbarung gehorsamen Handeln lebendig sind. Die Ethik stellt das Handeln dar, in dem allein das der Offenbarung gehorsame Denken lebendig ist. Jede der beiden Disziplinen muß die andere also mit in sich tragen. Dann gibt jede das Ganze, je von einer anderen Seite betrachtet. Nur dann ist auch die übliche, praktisch-technisch veranlaßte Trennung von Dogmatik und Ethik sachlich unbedenklich.

b) Vorauszuschicken sind „Prolegomena" als Grundlegung. Sie haben nicht den Sinn einer Begründung der Dogmatik (bezw. Ethik) durch vordogmatische, also vortheologische, etwa religionsphilosophische Erörterungen; die Dogmatik gründet sich allein in der Offenbarung und diese begründet sich selbst. Aber eben diese Erkenntnis, in der die ganze Dogmatik lebt, gilt es vorwegnehmend grundsätzlich festzustellen: die selbstherrliche Autorität der Offenbarung, die sich bezeugende Autorität der Schrift u. s. f. Diese Prinzipienlehre oder Lehre von der Offenbarung ist also sachlich selber schon Dogmatik. Sie ist zu ergänzen durch eine Apologetik, die das Verhältnis der Offenbarung zu aller anderen Erkenntnis, zu den Religionen, zu den Konfessionen erörtert, also in eine theologische Erkenntnis-Kritik, Religions-Kritik und Konfessions-Kritik oder Polemik zerfällt.

Die zu § 1 genannte Literatur; bei C. Stange a. a. O. § 5; — K. Barth, Die christl. Dogmatik I, 1927, § 2.

Prolegomena.

Erster Teil.

Prinzipienlehre.

(Die Lehre von der Offenbarung.)

§ 3.

Die Selbstbezeugung Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt.

1. Selbstbezeugung und Offenbarung. Die Prinzipienlehre hat ihren Gegenstand an der von der heiligen Schrift bezeugten Offenbarung Gottes. Nun knüpft aber das neutestamentliche Offenbarungszeugnis an eine vorausgegebene Bezeugung Gottes an (Röm. 1. 2. Act. 14, 16 f.; 17, 23 ff.), nicht nur an die alttestamentliche, sondern darüber hinaus an die allem Menschentum gewordene. Die alte Dogmatik unterscheidet daraufhin von der revelatio specialis eine revelatio generalis seu manifestatio naturalis. Die Lehre von der revelatio generalis bedarf heute, nach der christozentrischen Enge der Ritschlschen Theologie („ohne Christus wäre ich Atheist"), der Erneuerung.

Auch vor der Begegnung mit Jesus Christus und ohne das biblische Zeugnis steht der Mensch in einer ihn bindenden und schuldigenden Gottesbeziehung kraft einer ihn von allen Seiten umgebenden Selbstbezeugung Gottes (wir sprechen also nicht, wie die alte Dogmatik, von „allgemeiner Offenbarung", sondern von Selbstbezeugung Gottes (Act. 14, 17); indem wir auch terminologisch scharf trennen und das Wort „Offenbarung" für die von der Schrift bezeugte „heilsgeschichtliche" Offenbarung vorbehalten, wollen wir den weiten Abstand und die Einzig-

keit der biblischen Offenbarung ausdrücken). Gewiß wird diese Selbstbezeugung durch die Sünde der Menschheit, unter dem Zorne Gottes, weithin verkannt und verhüllt; erst im Lichte der Schrift leuchtet sie ganz auf. Aber gerade dann ist es die Aufgabe wie der christlichen Verkündigung so der Dogmatik, an ihre Wirklichkeit nachdrücklich zu erinnern.

Dieses Unternehmen bedeutet keine Wiederholung der alten „Gottesbeweise". Gott beweist sich nicht und läßt sich durch und für theoretisches Denken nicht beweisen, sondern er bezeugt sich dem „Herzen" durch seinen Geist unmittelbar, ob es seiner gewahr werden will. Aber die Unmittelbarkeit und existentielle Weise der Selbstbezeugung Gottes bedeutet nicht, daß sie nicht an einer bestimmten Wirklichkeit unseres Lebens und der Welt geschähe, einer Wirklichkeit, die uns verantwortlich macht, ihn zu ehren (Röm. 1,20: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους). Es ist die Aufgabe der Theologie auf diese Wirklichkeit in ihrer ganzen Weite und Gewichtigkeit hinzuweisen. Damit bringt sie das Wahrheitsmoment in den überlieferten Gottesbeweisen zur Geltung.

Das Folgende gibt nur einige Hinweise ohne Vollständigkeit.

2. Leben und Sterben. Der Tod widerfährt uns nicht nur, wir erleben ihn. Wir tragen einen Lebenswillen und eine Lebensfreude in uns, von denen aus wir uns vor dem Sterben grauen und bäumen und unter der Vergänglichkeit schmerzhaft leiden. In dem schmerzlichen Endlichkeitserlebnis bezeugt sich (wie sehr immer der menschliche Lebenshunger selbstisch verzerrt sein mag) unsere Beziehung auf ein Ur-Lebendiges, eine ursprüngliche Bestimmung zu Leben und Freiheit. Wir werden an der Sterbe-Not zwar keineswegs des Heiles, aber wohl der Wirklichkeit „ewigen Lebens" und unserer Beziehung auf sie gewiß.

3. Norm und Versagen.

a) Wir wissen uns in unserem Erkenntnisringen bestimmt durch die Norm der Einheit, der widerspruchslosen Erfassung des Wirklichen, der giltigen Erkenntnis. Wir erreichen aber die Norm nicht; wir bleiben dem Bruchstück und Schein verhaftet und scheitern an den Widersprüchen des Wirklichen. Indem wir

darunter *leiden*, um die Relativität und Nichtigkeit unseres Erkennens *wissen*, bezeugt sich die ursprüngliche Beziehung auf unbedingtes Wesen und ganze Wahrheit. Gerade in der völligen Skepsis hält uns die Wahrheitsmacht gefangen. Gerade in der leidenschaftlichen Klage über Sinnlosigkeit sind wir vom unbedingten Sinne gerührt. Auch hier handelt es sich nur um *Beziehung*, nicht schon um *Verheißung*. Das Heimweh verbürgt nicht das Heimkommen, aber es zeugt von der Heimat. (Das Wahrheitsmoment des ontologischen Gottesbeweises.)

b) Das Gleiche gilt von der Norm des *Schönen*. Durch das tiefe Leiden in einer Welt der Entstellung, des Auseinander von Gehalt und Gestalt zeugen wir von der ursprünglichen Beziehung auf das „Paradies".

c) Die Norm des *Guten*. (Das Wahrheitsmoment des moralischen Gottesbeweises.) α) Der Gotteshinweis liegt nicht erst in der Problematik und Not, in die das sittliche Gebot führt, sondern schon in diesem selbst. Das sittliche Gebot ist keine allgemeine Vernunftnorm, sondern hat in jedem Augenblicke die völlige Konkretheit meines Schicksals und des „Nächsten", an den ich gebunden, für den ich verantwortlich bin. In dieser Durchdringung von Unbedingtheit und unbegreiflicher Konkretheit wissen wir uns von dem Herrn unseres Lebens, von Gott dem Schöpfer ergriffen. Sodann: in der Forderung und Wirklichkeit des Lebensopfers als Tat sittlichen Gehorsams drängt sich die Gewißheit einer todüberlegenen Welt „ewigen Lebens" auf. Jede ernste sittliche Tat lebt unbewußt oder bewußt in dieser Gewißheit. β) Aber die sittliche Norm der Freiheit und der Gemeinschaft bleibt unerfüllt, denn der Wille ist gebunden. Dieser Zwiespalt zwischen Sollen und Sein, sittlicher Forderung und der Wirklichkeit des eigenen Willens bedeutet eine Not, die innerhalb des sittlichen Lebens als solche nicht zu beheben ist. Das sittliche Leben weist, wenn anders das Gebot und seine Nichterfüllung nicht abgeschwächt und umgedeutet werden, über sich hinaus. In der Frage nach Gott und an Gott, die hier entstehen muß, bezeugt der Lebendige sich selber.

4. Das Geheimnis der Natur. (Das Wahrheitsmoment des physiko-theologischen Gottesbeweises.) Der Tatbestand des Organismus, bei dem das Ganze ebenso durch die Teile wie der Teil durch das Ganze („Ganzheitskausalität"), das Ziel durch das Werden wie das Werden durch das Ziel bedingt ist, stellt vor das Geheimnis des Schöpferischen. Dabei ist nicht nur an die einzelnen „Organismen", sondern an das Ganze des Weltwerdens auf den Menschen hin, an die Naturentwicklung, aus der heraus Geist wird, zu denken: auch dieses Ganze erscheint als Organismus. Diese relative Teleologie hilft für sich weder über die Wirklichkeit des Dysteleologischen in der Natur hinweg noch gibt sie die Gewißheit eines unbedingten Sinnes des Lebens selbst. Dennoch bedeutet sie eine Wirklichkeit, an der Gottesfrage, und, im Zusammenhange mit den anderen in diesem § behandelten Eindrücken (vergl. bes. 5a), Gottesahnung entsteht.

5. Das Geheimnis der Geschichte. (Das Wahrheitsmoment des historisch-theologischen Gottesbeweises.)

a) (Natur und Geist.) Daß wir in der Geschichte handeln können, die Natur (z. B. unseren Leib) in den Dienst des vom Gebote ergriffenen Geistes stellend, ruht auf der ursprünglichen Zusammenordnung von Natur und Geist, d. h. es weist uns hin auf Gott, den Schöpfer der Naturwelt, den Herrn der sittlichen Welt, der die Natur zum Mittel der Geschichte setzte. Diese teleologische Beziehung der Natur auf die Geschichte ist gewiß nicht in ruhender Betrachtung durchzuführen, aber sie leuchtet dem zum Handeln Berufenen auf.

b) (Schicksal und Tat.) Die Geschichte beruft uns zur Tat, ist offen für sie und umschließt sie doch mit dem Geheimnis der unserer Freiheit entzogenen Lage und der über unser Planen hinausgehenden Wirkung. Indem die Geschichte Grund und Grenze unserer Tat ist, zum Erfüllen eines Sinnes aufruft und uns doch vor das Geheimnis eines Sinnes, der höher ist als alle Vernunft, stellt, entsteht in ihr Erfahrung Gottes.

c) (Teleologie und Geheimnis.) Die Geschichte zeugt von Gott gerade in dem Miteinander von Teleologie und Dysteleologie, erkennbarem Sinn und (menschlich-betrachtet) Un-Sinn.

Indem wir Weltordnungen erkennen und an ihnen mitwirken dürfen, indem aber dann wieder die Geschichte über alle von uns erkannten Ordnungen und uns wichtigen Ideale zerstörend hinausfährt, weist sie auf den Gott, der uns Normen und Ideale gab und doch mehr ist als der Inbegriff und Erfüller menschlicher Ideale.

Zur Kritik der überlieferten Gottesbeweise s. außer Kant D. Fr. Strauß, Christl. Glaubenslehre I S. 376ff. — Zur Sache: A. Schlatter, Christl. Dogma[2] 1923, Teil I (Anthropologie); ders., Die Gründe der christl. Gewißheit, 1917; — Fr. Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922. S. 4ff., 151ff., 219ff; — G. Wehrung, Das religiöse Ich. Z. syst. Th. I S. 6ff; — Schmidt-Japing, Z. syst. Th. I S. 69ff; — P. Tillich, Rechtfertigung und Zweifel, 1924; — W. Elert, Die Lehre des Luthertums[2], 1926, § 1—7; — P. Althaus, Christentum und Geistesleben (In: Evangelium und Leben, 1927, S. 31ff.).

§ 4.

Die Offenbarung.

1. Die Frage nach der Offenbarung. Die Selbstbezeugung Gottes (§ 3) erscheint nicht nur in der Frage, d. h. der ungelösten Lebensnot des Menschen. Sie verhält sich zu der Offenbarung nicht einfach wie die Frage zur Antwort. Sie begründet auch Erkenntnis Gottes, wenngleich im Bruchstück und von ferne, und stellt eine wirkliche Beziehung her. Aber besteht die Selbstbezeugung Gottes auch nicht nur in der Frage, so führt sie doch unentrinnbar in die Frage.

a) Überall bedeutet, wie § 3, 2 u. 3 gezeigt hat, die Wirklichkeit unseres Lebens, in der Gott sich bezeugt, zugleich ungelöste Not, am deutlichsten und drängendsten die Beziehung auf die sittliche Norm, d. h. die Wirklichkeit der Sünde. Bringt die aufleuchtende Gewißheit Gottes die Zuversicht zu dem Sinn des Lebens, so wird angesichts der ethischen Sinn-Widrigkeit, d. h. der Sünde, aller Sinn überhaupt zweifelhaft. Die Gottesbeziehung endet in der tiefsten Not.

b) Damit wird aber die sich bezeugende Gotteswirklichkeit selber unsicher, zweideutig, zweifelhaft. Wir sind von Gottes wegen auf Normen bezogen und scheitern an ihnen — was will

Gott und was ist er dann? — So macht uns die Selbstbezeugung Gottes bereit für die Verkündigung seiner Offenbarung.

2. Die von der Schrift bezeugte Geschichte als Offenbarung.

Die Schrift bezeugt und die Kirche bekennt die in Jesu Kreuz und Auferstehung zu ihrer Höhe kommende Geschichte als „Offenbarung".

Das bedeutet: a) Durch diese Geschichte (Israels Geschichte und das sie deutende prophetische Wort; Wort und Wirklichkeit Jesu Christi) erschließt der lebendige Gott seine Wirklichkeit so unzweideutig und, allen Trug der entstellten Selbstbezeugung (Röm. 1, 20 ff.) durchbrechend, so rein, daß nun auch die Wirklichkeit des Menschen unzweideutig ins Licht tritt, als Wirklichkeit der Geschöpflichkeit, der Schuld und des Todes unter Gottes heiligem Zorn. So bestätigt, vertieft und klärt die Offenbarung die unter der Selbstbezeugung Gottes geschehende unsichere und nur ahnende Erkenntnis der Lage des Menschen. Damit verschärft sie seine Not und Ratlosigkeit.

b) Aber die Selbsterschließung Gottes, die den Widerspruch des Menschentums gegen ihn enthüllt, ist zugleich der Eintritt vergebender und neugebärender Liebe in die Welt der Schuld und des Todes: in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, dem Sohne Gottes, richtet und überwindet Gottes Vergeben den Widerspruch für alle, die es im Glauben an Christus als geschehen hinnehmen, d. h. für die Gemeinde, die nun im Glauben die Gerechtigkeit, den heiligen Geist und damit die Gewißheit ewigen seligen Lebens mit Gott empfängt.

c) Indessen in aller Lösung trägt die Offenbarung doch noch eine ungelöste Spannung in sich. Gott tritt wahrhaft in unsere Welt des Widerspruches gegen ihn ein, daher in der Knechts- und Leidensgestalt des gekreuzigten und auch als auferstandener der Welt verborgenen Christus. Entsprechend ist auch das Heil der Gemeinde unter der noch währenden Sünde und dem Tode verborgen (Kol. 3, 3). Daher wird der Offenbarungsglaube zum Warten auf die noch ausstehende „Offenbarung Jesu Christi" (2. Thess. 1, 7; 1. Kor. 1, 7; 1. Petr. 1, 7, 13), die Gewißheit des gegenwärtigen Heiles zum Warten auf die „Offenbarung der Söhne Gottes" (Röm. 8, 19; Kol. 3, 4). Das neutestamentliche Offenbarungsbewußtsein ist also Bewußtsein

einerseits um die Endgiltigkeit Jesu Christi, andererseits um die Vorläufigkeit seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Die Gewißheit um die geschehene-gegenwärtige Offenbarung fordert und begründet notwendig Eschatologie. Der christliche Offenbarungsglaube schließt die Eschatologie immer ein.

Zusammenfassend bedeutet demnach das Bekenntnis zu der von der Schrift bezeugten Geschichte als „Offenbarung": in dieser Geschichte hat Gott sich selbst erschlossen für die eben damit in ihrem Widerspruch gegen ihn und in ihrer Verlorenheit enthüllte Menschheit zu einer den Widerspruch und die Verlorenheit überwindenden Gemeinschaft, die als solche endgiltig begründet der Vollendung harrt.

3. Der Begriff der Offenbarung. (Offenbarung, Geschichte, Glaube.)

a) Die Offenbarung als Geschichte.

Die Notwendigkeit der Offenbarung als Geschichte läßt sich nur auf dem Boden des christlichen Denkens selbst, also a posteriori begründen: von dem Verständnis unseres Lebens aus, das die Offenbarung erst erschließt. Die Wirklichkeit unseres Lebens ist, daß wir Gott nicht gehorchen und die Gemeinschaft mit ihm zerstören. Soll es jenseits dieser Heillosigkeit noch Heil geben, so kann es nicht in der allgemeinen Wahrheit einer trotz der Schuld ewig bleibenden Lebenseinheit mit dem Göttlichen, auf die wir uns nur zu besinnen brauchen, bestehen. Haben wir diese metaphysische Wahrheit zur Hand, so ist es mit der Geschichte, d. h. mit dem Tat- und unaufhebbaren Tatsachencharakter des Ungehorsams kein ganzer Ernst. Wirklich in der Schuld stehen heißt: keine tiefere Wahrheit zur Hilfe haben; nichts wissen, als daß die Gemeinschaft zerstört ist. Die Hilfe kann hier nur wahrhaft transzendente Vergebung sein; jenseits aller Allgemeinheit, also ganz konkret-einmalig; jenseits aller Denkbarkeit, also als rein tatsächlicher, kontingenter Akt; jenseits aller Möglichkeit der Besinnung, also als das wahrhaft fremde Tatwort — ein in unsere sündige Geschichtlichkeit tretender geschichtlicher Akt der Vergebung. Der christliche Glaube erkennt ihn in der Geschichte Jesu Christi.

b) Die Übergeschichtlichkeit der Offenbarung.

α) Offenbarung **Gottes** in einer Geschichtstatsache schließt aber ein, daß diese Tatsache nicht vergangener Vorgang, sondern **Gegenwart** ist. Gott und Gegenwart gehören zusammen. Die Geschichtstatsache Jesus Christus hat Gegenwart in der Verkündigung der **Kirche**, die eine Wirklichkeit unserer Gegenwart ist und uns jetzt beansprucht und zum Glaubensgehorsam ruft. So gehört die Kirche und ihre Verkündigung in den Offenbarungsgedanken untrennbar hinein (vergl. 2. Kor. 5, 18 ff.: Das Amt, das die Versöhnung predigt, ist die Gegenwart des geschichtlichen Versöhnungsaktes; 6, 2: Die Stunde der Predigt als Stunde der Heilsoffenbarung).

β) Offenbarung **Gottes** kann niemals Gegebenheit, vergangene oder gegenwärtige, sein, sondern sie wird wirklich nur im **Akte** freien göttlichen sich-Erschließens und dem von ihm begründeten Akte menschlicher Glaubensentscheidung. Daher ist nicht die Geschichte Offenbarung, sondern die Offenbarung Geschichte, oder besser (der Aktualität Gottes entsprechend in Form des Tätigkeitswortes): **Gott** offenbart sich uns in ihr. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung als solche ist zugleich Verhüllung: sie bedeutet geschichtliche Bedingtheit und Besonderheit, geschichtliche Ferne mit der Möglichkeit, in „historischer Betrachtung" und Bezweiflung erledigt zu werden. Das ist die Knechtsgestalt, die Kenosis, die Gottes Eintritt in unsere Geschichtlichkeit darstellt. Man kann sich an ihr „ärgern" (Matth. 11, 2 ff.) und ihr gegenüber ungläubig sein, d. h. die **Offenbarung** in der Geschichtlichkeit leugnen. Diese Zweideutigkeit der Geschichte Jesu entspricht aber dem Wesen der Offenbarung Gottes, der Art, wie er mit uns in Freiheit handeln will. Die Offenbarung ist werbendes „**Wort**", das in Entscheidung erkannt und ergriffen, d. h. **geglaubt** sein will. Also: Geschichte und Entscheidung, Geschichte und Glaube gehören zusammen. Zugleich aber, da die Entscheidung des Glaubens, gewiß einerseits unser verantwortlicher Gehorsamsakt (vergl. zu dieser Antinomie die Gotteslehre der speziellen Dogmatik), zugleich Gottes eigener Offenbarungsakt in uns ist: Geschichte und heiliger Geist, Geschichte und das **Wunder** des Glaubens gehören zusammen. Gott offenbart sich, indem er redet **und** indem er zugleich das Hören des Glaubens gibt. Der Glaube als

Geschenk des Geistes Gottes gehört selber zu der vollen Wirklichkeit der Offenbarung. Die Wirklichkeit der Offenbarung ist also nichts anderes als die Wirklichkeit der Trinität.

Alle diese Merkmale der Offenbarung (a und b) fassen wir zusammen in dem Begriff ihrer Übergeschichtlichkeit (M. Kähler). Dieser Begriff verneint nicht etwa die Geschichtlichkeit (das Übergeschichtliche ist zunächst und immer auch geschichtlich), sondern bezeichnet das unlösbare Miteinander von geschichtlicher Einmaligkeit und Gegenwärtigkeit (b α), Tatsächlichkeit und Wort-Charakter, Geschehen und Geist Gottes, Ereignis und Wunder des Glaubens (b β). Vergl. den Begriff der „Urgeschichte" bei K. Barth.

4. Abgrenzung des entwickelten Begriffes gegen andere Begriffe von Gottes Offenbarung.

a) Der rationalistisch-idealistische Offenbarungsgedanke.

Die Offenbarung bedeutet hier die Auslösung der tiefsten Selbstbesinnung des Geistes. Das Gottesverhältnis ist zuletzt zeitlose innere Beziehung und Wahrheit (*σοφία*, 1 Kor. 1, 22). Dabei kommt die Geschichte Jesu höchstens als Illustration oder Symbol (Hegel; Lagarde: „Gleichnis der inneren Geschichte der Kinder Gottes") oder Introduktion (Fichte: Das Verhältnis zur „Wahrheit" unabhängig von der dauernden Beziehung auf Jesus, den „Weg") der „Idee", des „Metaphysischen" in Betracht. Die kirchliche Wertung der „Heilstatsache" wird abgelehnt. Das Gleiche wie die Geschichte könnte hier auch der Mythus, die Legende leisten. Der Glaube wird überhöht durch die Besinnung, die Er-innerung des Logos und ist damit in seinem wahren Sinne als Gehorsam gegen die konkrete Gottestat verkannt. — Die idealistische Unterscheidung von Idee und Symbol, Wahrheit und Weg fällt dahin, sobald die Geschichte des Menschen mit Gott in ihrem Ernste verstanden ist. Das konkrete Geschehen, die konkrete Person ist nicht Bild der Wahrheit, „Erscheinung", sondern die Wahrheit selbst. Der Weg ist die Wahrheit.

b) Der formal-supranaturalistische Offenbarungsgedanke.

Die Offenbarung bedeutet hier ein supranaturales Ereignis, entweder ein äußeres oder ein innerseelisches Wunder.

α) Der supranaturale Historismus. Man begehrt und behauptet direkte Kenntlichkeit Gottes ($\sigma\eta\mu\varepsilon\tilde{\iota}\alpha$ 1. Kor. 1, 22). Die Geschichte wird hier nicht als Ort personhafter Begegnung mit Gott, sondern als Raum für Mirakel verstanden. An die Stelle des Glaubens als Entscheidung für den im Gewissen gehörten Anspruch Gottes tritt das Sehenwollen des Göttlichen in direkter Kenntlichkeit oder der Autoritätsglaube auf fremde Beurkundung hin. — Dieses Verständnis der Offenbarung ist Heidentum. Die Offenbarung ist dem Glauben Wunder, und auch die Wunder Jesu gehören zur Offenbarung wesentlich hinzu. (Vergl. die Lehre vom Wunder in der speziellen Dogmatik.) Aber sie haben ihre Bedeutung nicht für sich, isoliert (als solche sind sie zweideutig; Wunder tut auch der Antichrist, 2. Thess. 2, 9), sondern im Zusammenhange der ganzen Geschichte Jesu. Diese stellt die Glaubensfrage.

β) Der supranaturale Psychologismus. Hier soll Gott am psychischen Wunder erkannt werden. Die Geschichte kommt hier in Betracht als Vermittlung supranaturaler seelischer Wirkungen. An die Stelle des Glaubens tritt das Erlebnis und die Reflexion über dasselbe. Auch hier wird, wie bei dem supranaturalen Historismus, die Begegnung mit Gott verdinglicht, die Offenbarung wird zur direkten Kenntlichkeit. Wir können aber die Offenbarung Gottes an keiner psychischen Wirkung erkennen, auch nicht an dem „Glauben" als seelischem Zustande. Nicht durch Reflexion über den Glauben, sondern im Glauben sind wir der Offenbarung gewiß. Die Theologie ist Selbstbesinnung des Glaubens, aber nicht auf den Glauben als Wirkung, mit der Frage nach der wirkenden Kraft, sondern auf den Glauben als Akt, mit der Frage nach seinem Grunde. Der Christ soll wohl nach dem Geisteszeugnis fragen. Aber er wird seiner gerade nicht inne in der Unmittelbarkeit der Besinnung auf ein seelisches Erlebnis, sondern allein in der Mittelbarkeit der Besinnung auf die Wirklichkeit, das „Wort", das ihn zum Glauben beruft. Scharf ausgedrückt: Ich weiß nicht, ob ich glaube; aber ich weiß, an wen ich glaube. —

Die Christusoffenbarung ist für das idealistische und für das formal-supranaturalistische Denken ein Anstoß (vergl. 1. Kor. 1, 22 ff.). Denn sie ist weder Idee noch Mirakel oder Erlebnis, sondern Entscheidung forderndes „Wort". Das idealistische Denken fragt nach der allgegenwärtigen Idee; darum ist ihm die vom N. T. behauptete strenge Einmaligkeit eines unbedingten Geschehens bezw. die unbedingte Bedeutung eines einmaligen Geschehens „Torheit". Das supranaturalistische Denken fragt nach dem zwingenden Selbsterweise Gottes; daher ist ihm die vom N. T. bezeugte Verborgenheit, Ohnmacht, „Unwirklichkeit" des Offenbarungsgeschehens bezw. der behauptete Offenbarungscharakter eines ohnmächtigen Geschehens „Ärgernis". Dem Glauben aber wird Christus Gottes Weisheit und Gottes Kraft: d. h. a) gerade als streng einmaliges Geschehen letzte, alle betreffende normative Gotteswahrheit, überführende Enthüllung der Existenz aller, Lösung der Lebensfrage aller; b) gerade als bloßes „Wort" die gewaltigste Gegenwart und Wirklichkeit Gottes.

J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, 6. Vorlesung; — Kierkegaard, Einübung im Christentum; Philos. Brocken; Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift; — M. Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre, § 13 und R. E.[3], Art. „Offenbarung"; — P. Althaus, Theologie des Glaubens (Z. syst. Th. II S. 305 ff. = Theol. Aufsätze, 1929 S. 100 ff.); — E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 26 ff., 54 ff.; — Fr. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926; — H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927; — K. Barth, Dogmatik I, 1927, bes. § 4, 3; § 15, 1; — E. Brunner, Der Mittler, 1927, erstes Buch; — R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T. 1929; — W. Wiesner, Offenbarung und Geschichte. Z. syst. Th. V.

§ 5.

Offenbarungsgeschichte und historisch-kritische Forschung.

1. Die Offenbarung ist Geschichte (§ 4). Die Gewißheit um die Offenbarung ist gebunden an die Gewißheit um bestimmte Geschichtstatsachen. Geschichtliche Tatsachen sind aber Gegenstand der Geschichtsforschung. Seit dem Entstehen der modernen Historie wird dem Glauben und der Theologie durch die Geschichtsbezogenheit des Offenbarungsglaubens ein schweres

Problem gestellt. Es drängt sich auf zunächst in der tatsächlichen Spannung zwischen den Ergebnissen der kritischen Leben-Jesu-Forschung und dem Christusbilde des Glaubens. Es besteht aber darüber hinaus ganz grundsätzlich in dem Mißverhältnis historischen Erkennens in seiner Mittelbarkeit und nur relativen Sicherheit (Lessing, D. Fr. Strauß) zu dem Charakter der dem Glauben notwendigen und eigenen Gewißheit als unmittelbarer und unbedingter. Gibt es aber eine andere Beziehung zu vergangener Geschichte als durch historische Forschung hindurch? Bedeutet dann aber die Geschichtsbezogenheit des Offenbarungsglaubens nicht notwendig für ihn die Selbstzerstörung in seinem wahren Wesen? Gegenüber diesen Fragen gilt es den in § 4 eingeführten Begriff der „Übergeschichtlichkeit" der Offenbarung weiter durchzuführen zu der Erkenntnis von der Gegenwart der Offenbarungsgeschichte in unmittelbarer Gewißheit.

2. Ungenügend sind alle Lösungsversuche des in 1 bezeichneten Problems, die nicht auf einer erkenntniskritischen Vertiefung in das Wesen des geschichtlichen Erkennens beruhen. Diese unkritischen Lösungen treten vor allem in zwei Formen auf, a) als Theorie der Ergänzung und

b) als Theorie des Dualismus von Historie und Glauben.

a) Jene erwartet von der Historie die neutrale Feststellung der Tatsachen, die der Glaube dann religiös verstehe. Aber diese Verteilung der Aufgaben ist unmöglich, da eine neutrale Historie undenkbar ist. Feststellen und Deuten der Tatsachen läßt sich nicht trennen. Außerdem ist hier das in 1 bezeichnete Mißverhältnis zwischen historischer und religiöser Gewißheit übersehen.

b) Die dualistische Theorie erklärt, die Spannung zwischen der zwar nicht von der Geschichte, aber von der Historie unabhängigen religiösen Gewißheit und der historischen Forschung gehöre zum Wesen des Glaubens. Das ist trotz des hier vorliegenden Wahrheitsmomentes in dieser Form unerträglich für die Einheit unseres Bewußtseins. Da es schlechterdings nicht zwei Christusbilder in sich tragen kann, führt diese Lösung in der Regel zuletzt zur bedingungslosen Auslieferung des Glaubens an eine völlig freigelassene kritische Leben-Jesu-Forschung oder zur Theologiefeindschaft der Gemeinde.

3. Aus 2 folgt die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Erörterung über das Wesen und die Bedingungen geschichtlichen Erkennens. (Vergl. zum Folgenden K. Heim, Leitfaden I³ S. 49 ff.)

a) Alle geschichtliche Erkenntnis kommt zustande durch eine Synthese von induktiver Quellenforschung und „intuitivem" Erfassen aus der Verwandschaft oder Gemeinsamkeit des Lebens heraus. Bei der „Intuition" aber kommen zwei sehr verschiedene Möglichkeiten in Betracht: α) Die Einfühlung in Fremdes, darauf beruhend, daß auch das Fremde eine nicht verwirklichte Möglichkeit der eigenen Seele ist; β) das Erkennen im Logos, im „Geiste". Darunter kann wiederum, entsprechend dem Doppelsinn (dem idealistischen und dem theologischen) von „Logos" und „Geist", ein zwiefaches verstanden sein: das idealistische Erkennen von der einen, allem Geschichtlichen gleichmäßig eigenen Wahrheits-, Geist-, Sinn-Beziehung aus, und das gläubige Erkennen im Gehorsam gegen Jesus Christus, von der in ihm sich erschließenden einen und selben Wirklichkeit alles Lebens und der einen Geschichte Gottes mit allem Menschentum aus. Von dieser Art ist das im Vertrauen geschehende Erkennen eines anderen: in dem Maße als ich selber von der Wirklichkeit des Willens Gottes ergriffen und an sie hingegeben bin, vermag ich eines anderen von innen her gewiß zu werden. Das gilt auch für die Erkenntnis von Gestalten und Bewegungen der Vergangenheit.

b) So enthält alle Historie einen Erkenntnisakt (Glauben), der unbedingte persönliche Gewißheit in sich trägt. Wie aber das Vertrauen zu einem anderen immer wieder den Druck des Zweifels, der aus der psychologischen Beobachtung stammt, aushalten und überwinden muß, so bleibt auch das seiner selbst gewisse Erkennen im Geiste in ständiger Spannung zu dem induktiv-kritischen Erkenntnisverfahren mit seiner grundsätzlichen Unfertigkeit und Revidierbarkeit.

Das Nebeneinander und Ineinander von Induktion, Einfühlung und Erkennen im Geiste bedingt die innere Bewegung und Spannung des geschichtlichen Erkennens. Schon zwischen Induktion und Einfühlung besteht eine lebendige Bewegung. Dem Erkennen im Geiste gegenüber gehören beide zusammen:

insofern sie gegenüber dem zu Erkennenden Abstand halten und revidierbar sind, spannen sie sich gegen die Geisteserkenntnis, die in der Gewißheit tiefster Einheit alles geschichtlichen Lebens den Abstand überwindet und grundsätzlich von unbedingter Gewißheit ist.

Es geht also nicht an, Historie und Glauben einander gegenüber zu stellen. Dann faßt man beide falsch auf. Historie und Glaube gehören unlöslich zusammen. Die innere Spannung der Historie ist die Spannung des Glaubens selbst und umgekehrt.

4. Anwendung auf die Erkenntnis der Geschichte Jesu Christi.

a) Es gilt zunächst, hier die richtige Fragestellung zu gewinnen. Die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi kann nicht die Frage nach dem „historischen Jesus", d. h. nach „Jesus" abzüglich „Christi", nach Jesus von Nazareth „an sich", abzüglich des Christusbekenntnisses und Glaubensverständnisses der ersten Gemeinde, bedeuten. Diese Frage ist nicht zu lösen. Die Evangelien sind nicht historische Berichte, sondern Zeugnisse christusgläubiger Menschen im Lichte der Ostergewißheit. Das Glaubensverständnis Christi hat von der Auferstehung her auch das Bild seines Lebens in den Evangelien gestaltet und wahrscheinlich diese und jene Erzählung und manches „Jesuswort", sich selber zum Ausdruck, erst geschaffen. Es ist unmöglich, mit Sicherheit den „historischen" Jesus von dem Glaubensbilde der Evangelien zu sondern. Sie geben das Bild des Geschichtlichen nur untrennbar in eins geschaut mit dem Bilde des Erhöhten. Am deutlichsten im Johannesevangelium, aber auch in den synoptischen Evangelien ist das Bild Jesu schon Christologie, d. h. Bekenntnis zu seiner übergeschichtlichen Wirklichkeit.

b) Die entscheidende Frage lautet somit: ob dieses Bild der Evangelien und der ganzen neutestamentlichen Verkündigung in Wahrheit ein Glaubensbild ist, d. h. ob echte Wirklichkeit von Gott her, nämlich ein reales Geschehen (des wirklichen Gehorsams, der Liebe, der Strenge Jesu, seines Sterbens vor den Toren Jerusalems, seiner Erscheinungen) und die an ihm

erfahrene Offenbarung Gottes das Bild geschaffen hat — oder ob, selbst wenn ein Rabbi Jesus von Nazareth gelebt hat, das urchristliche Bild seiner Person und seiner Geschichte aus Erlösungssehnsucht oder Kultbedürfnissen nach der Weissagung und den Mythen der religionsgeschichtlichen Umwelt entstanden ist. Also nicht die Tatsache der Gemeindetheologie im Bilde Jesu als solche, sondern der Glaubens- (oder Gehorsams-) Charakter dieser Theologie, in diesem Sinne ihre Geschichtstreue steht in Frage.

c) Die Antwort auf diese Frage kann zuletzt nicht neutraler historischer Besinnung, sondern allein dem Glauben werden. Die Gewißheit um die geschichtliche Wirklichkeit Jesu Christi, d. h. um den Geschichtsgrund des Glaubens, geht dem Glauben an Christus nicht voraus, sondern kommt in und mit ihm erst zustande. Das Zeugnis des heiligen Geistes, das der Glaube hierbei hört, kann er in folgender Besinnung aussprechen: Das Zutrauen zu dem neutestamentlichen Christuszeugnis ruht zunächst auf dem Zutrauen zu den Zeugen, das seinerseits an dem Eindrucke von der richtenden Wahrheitsmacht ihrer Botschaft hängt: wer bei sich selber erfährt, wie diese Botschaft von dem Gerichte und der Vergebung Gottes in Christus ihn zu strengster Wahrhaftigkeit des Lebens zwingt, der kann nichts anders, als an die Wahrheitsmacht dieser Botschaft auch über ihre ersten Zeugen glauben; die Annahme, die Botschaft sei durch „schöpferische" Mythos-Bildung entstanden, ist für ihn ausgeschlossen. (Vergl. als Analogie den Gedankengang des Paulus 2. Kor. 1, 17 ff.) Das heißt: Erkennen der Wirklichkeit Jesu Christi im Geiste.

Im Besonderen erschließt sich dem neuen Wirklichkeitssinn, der dem Menschen in der eigenen Hingabe an den Gott Jesu Christi in Vertrauen und Gehorsam zuteil wird, die wesentliche innerste Einheit des apostolischen Jesusbildes und Verständnisses der Geschichte Jesu, die durchfahrende eine Linie seines Lebens für Gott, zur „Heiligung des Namens Gottes". Wer selber durch Jesus Gott unterworfen wird, lernt die Spannungen und angeblichen Widersprüche innerhalb des apostolischen Jesusbildes (z. B. Demut und Vollmachtbewußtsein; Stehen unter Gott und Stehen an Stelle Gottes) gerade von

jener Einheit, dem Gottesverhältnis Jesu aus in ihrer Notwendigkeit und Wirklichkeit erkennen. Zugleich mit der Einheit bezeugt sich aber die Unerfindbarkeit dieses Bildes. Wenngleich es das Herz von sich überführt, kann es doch nicht aus dem Menschenherzen stammen; von Anfang an und heute noch bedeutet es vielmehr für alle natürliche Erwartung von Gott und göttlichen Dingen den schwersten Anstoß, es ist „in keines Menschen Herz gekommen". Zudem ist das einheitliche Bild zugleich von höchster Konkretheit, die jeden, nach dem Vorigen an sich schon unmöglichen Gedanken, als könne das Bild mythische Einkleidung einer Gottesidee menschlicher Sehnsucht sein, völlig ausschließt.

d) Diese Erkenntnis bedeutet dem Einzelnen gegenüber Freiheit. Sie wehrt sich nicht gegen die Anerkennung der Poesie und des Legendarischen und verzichtet nicht auf theologische Kritik innerhalb des neutestamentlichen Christuszeugnisses. Überhaupt (vergl. oben 3b) bleibt die beschriebene unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit Christi immer in Spannung zu der historisch-kritischen Forschung mit ihren offenen Fragen und ihrer nie ruhenden Bewegung. Darin erscheint nichts anderes als die Knechtsgestalt, die der geschichtlichen Offenbarung Gottes notwendig eignet (s. § 4, 3bβ). Die Gewißheit um die Wirklichkeit Jesu Christi kann und soll kein kampfloser, gesicherter theoretischer Besitz sein. Sie ist und bleibt gebunden an den Ernst immer neuer Bereitschaft und Entscheidung für den Anspruch Gottes in Christus, an die entschlossene Offenheit für seine Lebensverheißung.

Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft; — M. Kähler, Der sogen. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 2. Aufl. 1896. Anastat. Neudruck; — W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 5./6. Aufl. 1908; — Ders., Ethik § 20; — Ders., Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangel. Kirche, 1913; — E. Weber, Histor.-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. 2. Aufl. 1914; — M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; — K. Heim, Leitfaden I³ S. 47 ff.; — Fr. W. Schmidt, Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung, 3. Th. K. 1920; — Fr. Traub, Glaube und Geschichte, 1925; — A. Schneider, Leben-Jesu-Forschung und Christusbotschaft. Zeitwende 1927 S. 63 ff.

§ 6.

Die heilige Schrift.

1. Vom „Wort“ zur „Schrift“.

Das in § 4 gewonnene Verständnis der Offenbarung läßt sich in dem Begriffe des „Wortes“ zusammenfassen. „Wort“ ist die Offenbarung als Selbsterschließung zur Gemeinschaft. Das Offenbarungswort hat seine lebendige übergeschichtliche „Gleichzeitigkeit“ mit uns durch die in der Geschichte fortgehende Verkündigung berufener Boten von ihm (§ 4, 3). Diese Verkündigung, das „Evangelium“, ist ihrem Wesen als Anrede und Beanspruchung des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Lage entsprechend zunächst mündliches Wort (vergl. Luther, z. B. W. A. 12, 259, 275). Aber eine von der Urgemeinde und dann von einem Geschlechte der Kirche zu dem anderen lediglich mündlich weitergegebene Verkündigung wäre längst in die Verkümmerung und Entstellung, der die Kirche immer wieder unterliegt, mit hineingezogen. Darin besteht die Notwendigkeit und Bedeutung der „Schrift“, daß sie als Niederschlag des ursprünglichen Zeugnisses den Reichtum und die Reinheit des echten Evangeliums als Quell und Norm für die fortgehende mündliche Verkündigung der Kirche aufbewahrt.

2. Zur Geschichte der Lehre von der Schrift.

a) Die Reformatoren, bes. Luther.

α) Reformatorisch ist nicht schon das „Schriftprinzip“ als solches, d. h. das kritische Geltendmachen der Schrift gegen die Tradition und den Zustand der Kirche — solchen Biblizismus vertraten auch die Reformbewegungen des späteren Mittelalters (lex Christi) —, sondern erst die Erkenntnis: die Autorität der Schrift besteht darin, daß sie Zeugnis und Werkzeug der Offenbarung des in Gesetz und Evangelium mit uns handelnden rechtfertigenden Gottes ist.

β) Diese Autorität der Bibel bezeugt sich dem Menschen nach reformatorischer Lehre durch die überführende Macht ihres zentralen Inhaltes (Autopistie), der zugleich den kritischen Maßstab innerhalb der Schrift für das, was Wort Gottes ist, darstellt (Luther: „was Christum treibet ...“), in der lebendigen

Geisteswirkung des berufenden Gottes (testimonium spiritus sancti). Aber die Reformatoren haben zugleich die formale Autorität des ganzen Buches und des einzelnen Wortes, auf Grund der Inspiration der Propheten und Apostel, geltend gemacht. Das war kein jener ersten reformatorischen Erkenntnis widersprechender Rest altkatholischen Denkens (A. Harnack, Fr. Loofs). Vielmehr gehören beide Sätze, die inhaltliche Bestimmung des Wortes Gottes und das Geltendmachen der formalen Autorität des Bibelbuches wesentlich und notwendig zusammen. Alle Theonomie beginnt immer wieder als Heteronomie. Nur dadurch bleibt sie vor der Verwechslung mit rationaler Autonomie geschützt. Weil (nicht: obgleich) Luther immer zuerst der unter die Schrift-Worte als solche Gebeugte war, wurde er der Freie in der Schrift. Die Beugung unter das, was geschrieben steht, als solches, ist Ausdruck der demütigen Erkenntnis, daß kein Mensch, auch keine christliche Erfahrung abschließend den Inhalt des Wortes Gottes bestimmen und abgrenzen kann; daß Gottes Wort immer wieder das fremde Wort bleibt, größer als das Herz auch des Christen; daß der Christ und die Kirche in der Erkenntnis dessen, was Wort Gottes ist, immer noch unterwegs sind.

γ) Eine Zusammenfassung der reformatorischen Schriftlehre bilden die Gedanken über das Verhältnis von „Wort" und „Geist": beide sind untrennbar, Maßstab füreinander und begründen durch ihre lebendige Beziehung zueinander die Bewegung im Verhältnis des Christen und der Kirche zur Bibel.

b) Die altprotestantische Dogmatik entstellte und zerstörte, von dem anti-römischen und wissenschaftlichen Interesse an einer letzten objektiven Autorität der Lehre getrieben, in wesentlichen Zügen die reformatorische Schriftlehre und zwar die reformierte Dogmatik früher (s. schon die ref. Bekenntnisschriften) und schwerer als die lutherische.

α) Aus dem Zeugnis und Werkzeug der Offenbarung des rechtfertigenden Gottes wurde das übernatürliche und hinsichtlich seines ganzen Inhaltes unfehlbare Lehrbuch. Damit wurde die aktuelle Autorität des lebendigen Gottes verdinglicht, aus dem lebendigen Worte eine Wortsache (E. Brunner). Diese theo-

logische Entstellung des Autoritäts- und Offenbarungsgedankens war ein noch schwererer Schade als der Zusammenstoß mit der modernen Wissenschaft. Als unter dem Ansturm des wissenschaftlichen Denkens das Unfehlbarkeitsdogma zerbrach, fiel mit ihm die Autorität der Bibel überhaupt, weil man ihren wahren Sinn und Grund nicht mehr kannte.

β) Die um des Unfehlbarkeitsdogmas willen notwendige mechanische Inspirationslehre nahm dem Buche seinen menschlich-geschichtlichen Charakter und setzte an die Stelle des im Glauben allein zu erfassenden Wunders, daß durch das Menschenwort der Schrift Gott redet, ein Mirakel.

γ) Die Lehre von dem Erweise der Göttlichkeit der Schrift zerstörte die lebendige Bewegung des reformatorischen Verhältnisses zur Schrift. Da die Autorität entsprechend α zuletzt nur noch als formale, vor und abgesehen von aller inhaltlichen Selbstbezeugung gewisse Autorität des Buches verstanden wurde, mußte auch der Erweis sich auf die Göttlichkeit des ganzen Buches beziehen. Das immer noch behauptete testimonium spiritus sancti löste sich daher von der lebendigen Heilswirkung Gottes durch den Schriftinhalt und wurde immer mehr eine leere und unverständliche dogmatische Formel. In demselben Maße gelangten zwangsläufig die rationalen Argumente für die Göttlichkeit der Schrift zur entscheidenden Bedeutung und geschah der Übergang in den Rationalismus.

c) Orthodoxie und Idealismus. Mit ihrer Schriftlehre verleugnete die Orthodoxie das Moment der Freiheit und Geisthaftigkeit in der Autorität Gottes; sie zerstörte das paradoxe Ineinander von Perfektum und Präsens, von Gegebenheit und geisthafter Innerlichkeit, die Aktualität der geschehenen Offenbarung. Hier hat der Gegensatz des Idealismus gegen die orthodoxe Theologie seinen Grund. Beide vertreten je ein isoliertes und damit entstelltes Moment der reformatorischen Offenbarungs- und Schriftlehre. Die Orthodoxie hat gegen den Idealismus insofern recht, als das Wort Gottes, weil es Vergebungswort ist, ein „fremdes" kontingentes, in diesem Sinne heteronomes ist, das aller Tiefe unserer Geistigkeit und der darin gegebenen Gottbezogenheit gegenüber Trans-

zendenz hat. Der Idealismus hat der Orthodoxie gegenüber insofern recht, als er die Freiheit, Geisthaftigkeit und Gegenwart der Autorität Gottes und seiner Offenbarung betont. Aber der Idealismus kann diesen Freiheitszug der echten Theonomie betonen nur, indem er gegen die orthodoxe Fassung der Heteronomie die Autonomie des erkennenden Geistes zur Geltung bringt. Denn auch er weiß nicht mehr, was Wort Gottes ist, und zerstört den Offenbarungsgedanken von der anderen Seite her ebenso wie in ihrer Weise die Orthodoxie. Bei beiden ist die reformatorische Theonomie, d. h. das Bekenntnis zu dem „fremden" Worte, das uns im Geisteszeugnis zum Worte Gottes, zur überführenden Autorität wird, aufgelöst. Heute besteht die Aufgabe der Theologie in der Offenbarungs- und Schriftlehre darin, sowohl wider die Orthodoxie wie gegen den Idealismus das theonome Verständnis der Offenbarung und Schriftautorität durch die Reformatoren neu zur Geltung zu bringen.

c) Der heilsgeschichtliche Biblizismus (seit Bengel) führt wesentlich über die Orthodoxie hinaus, indem er die Schrift als geistgewirkte autoritative Urkunde bezw. Prophetie der organisch fortschreitenden Heilsgeschichte faßt. Damit wird einem geschichtlichen, organischen, lebendigen Verständnis der Schriftautorität grundsätzlich Bahn gebrochen. Aber weil man sich der historisch-kritischen Schriftwissenschaft meist verschloß, übersah man die Knechtsgestalt der Bibel und behandelte sie, im Widerspruche zu ihrer Wirklichkeit, als einen in Geschichtsdarstellung und Weissagung vollständigen und unfehlbaren „Organismus" (teils Nachwirkung der orthodoxen Unfehlbarkeitslehre, teils Einwirkung idealistischer Begriffe!). Man wollte die paradoxe Göttlichkeit der Schrift als geschichtlich anschaubar, als direkt kenntlich erweisen.

d) Die historisch-kritische Schriftforschung bedeutet für das Verhältnis der Gemeinde zur Bibel eine Krisis, die heute noch nicht überwunden ist (vergl. § 5). Diese Krisis kann dem Leben dienen. Die Kritik hat die Bibel aus ihrer dogmatischen Gefangenschaft befreit und das Auge geschärft für die geschichtliche Konkretheit und Mannigfaltigkeit der Offenbarung Gottes; zugleich hat sie menschliche Theorien über die Schrift zerstört und dadurch die Bahn frei gemacht für die lebendige Auto-

rität des Wortes Gottes, die sich gerade in der Kenosis völliger Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der Bibel bezeugt.

3. Die Autorität der heiligen Schrift.

a) Die Autorität der Bibel als Autorität des Wortes Gottes.

Die Autorität der heiligen Schrift besteht darin, daß sie als Niederschlag des ursprünglichen Zeugnisses von der geschichtlichen Offenbarung Gottes zum Träger des gegenwärtig mit uns handelnden Gotteswortes wird (vergl. den Doppelcharakter der Offenbarung als geschichtlich-gegenwärtig, § 4).

α) Die Autorität dieses Buches ist also die Autorität der Wirklichkeit des Gottes, von dem es zeugt. Darin, daß die Bibel uns in ihrer Ganzheit ganz und rein vor den wirklichen Gott stellt, daß sie den Menschen, die Menschheit, die Natur in dem Lichte Gottes, seines Willens, seines Heils, seiner Verheißung zeigt, darin besteht ihre „Unfehlbarkeit", darin auch ihre trotz aller Mannigfaltigkeit und Stufenunterschiede zu behauptende „Einheit". Diese theozentrische Autorität ist aber zugleich christo-zentrisch: der Gott der Bibel ist der in Christus offenbare Gott, und von der Mitte in Christus her bekommt alles andere Licht und das Maß seiner Autorität, wie umgekehrt Christus nur im Lichte des ganzen Buches richtig verstanden wird (s. unten c).

Als — in ihrer Gestalt als menschliches Zeugnis mittelbare — Autorität Gottes selbst hat die Autorität der Bibel durchaus persönlichen Charakter. Das bedeutet einmal: es geht nicht um Orakel und sachliche Wahrheiten, sondern um das eine einheitliche Reden Gottes, d. h. um seine persönliche Selbsterschließung an die Menschheit. Damit ist das andere schon gegeben: die Schriftautorität gilt uns als Personen, d. h. sie bezeugt sich lebendig in einer persönlichen Geschichte des Einzelnen mit Gott; die Schrift ist Wort Gottes, indem Gott in meiner persönlichen Geschichte durch sie mit mir redet. Die autoritative Bedeutung der Schrift für den Einzelnen wird mit dem Reifen seines Christenstandes wachsen. Ihre volle Bedeutung bewährt die Bibel als der „Kirchen Buch" (Luther)

noch nicht im Leben des Einzelnen, sondern erst der Gemeinde, und zwar nicht einer Generation, sondern aller.

β) Die Autorität der Bibel als Wort Gottes begründet sich selbst (Autopistie). Sie kann mit nichts begründet, durch nichts bewiesen werden als damit, daß sie da ist und sich bezeugt. Alles was über die Merkmale göttlicher Autorität gesagt werden kann, setzt die Anerkennung der Schrift schon voraus und bedeutet also ein Gehen auf der inneren Linie des Glaubens. Gewiß wird die Autorität der Schrift in einem Erleben erfahren, aber nicht an diesem Erleben erkannt. Denn an dem Erleben ist alles zweideutig außer dem einen: daß hier durch die Schrift Gottes Wort gehört ist. Von da aus können wir den Sinn des von der alten Dogmatik gelehrten testimonium spiritus sancti und sein Verhältnis zur Autopistie verstehen. Die Autorität der Schrift als Wort Gottes wird dadurch erwiesen, daß der Geist für das Wort zeugt. Aber das Zeugnis des heiligen Geistes wird seinerseits nur daran erkannt, daß es uns die Bibel als das Wort Gottes erkennen lehrt. Das ist der Zirkel, der dem Wesen der geschichtlichen Offenbarung Gottes entspricht. (Vergl. oben 2 a γ.)

γ) Die sich bezeugende Autorität der heiligen Schrift hebt ihren profanen Charakter als einer Sammlung religiöser und geschichtlicher Literatur nicht auf. Die Offenbarung Gottes erscheint auch hier in der Knechtsgestalt. Dieser Widerstreit darf durch keine supranaturalistische Theorie von der Entstehung der heiligen Schrift beseitigt werden. Damit gewinnen wir ein Urteil über die überlieferten Formen der Inspirationslehre.

Zunächst sind der parapsychologische und der theologische Begriff der Inspiration scharf zu unterscheiden. Die Theologie leugnet die Wirklichkeit von Inspirations-Erscheinungen im parapsychologischen Sinne nicht, aber sie hat für sie kein Interesse, da sie als solche zweideutig sind: nicht alle „Geister" sind heiliger Geist (1. Joh. 4, 1, 2). Der theologische Begriff der Inspiration ist gegen die psychologische Genesis einer Erkenntnis völlig gleichgiltig. Er besagt allein die Autorschaft Gottes. Diese kann man aber nicht als geschichtlich-empirischen Vorgang beschreiben und gegen die Menschlichkeit des Entstehens der

Bibel abgrenzen. Damit würde die völlige Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes verneint. Daher sind alle Inspirationstheorien, die neueren (Personal-, teilweise Real-Inspiration) nicht minder als die altprotestantische Verbal-Inspirations-Lehre, abzulehnen. Es müssen über die Entstehung der Schrift zwei Totalurteile gleichzeitig gebildet werden: 1. Geschichtlich betrachtet ist die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Bibel durchaus menschlich und voll Zufälligkeit und Fehlsamkeit, wie sie z. B. auch in den Textvarianten und der Revisionsbedürftigkeit jeder Übersetzung erscheint. 2. Der Glaube, dem sich durch die Bibel die Offenbarung Gottes bezeugt, erkennt ihre Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte von dem Hören und Schreiben der Verfasser an bis hin zu der Arbeit der Abschreiber und Übersetzer als das Wunder heilsgeschichtlichen göttlichen Waltens. Darin aber besteht der im Glauben erfaßte „gottmenschliche" Doppelcharakter der Bibel, daß sie gerade durch alle Menschlichkeit, Zufälligkeit und Natürlichkeit ihres Entstehens und ihrer literarisch-historischen Tatsächlichkeit hindurch uns zur Gegenwart der uns betreffenden Offenbarung Gottes wird.

b) Autorität und Freiheit.

Aus dem Charakter der Offenbarung als geschichtlich-übergeschichtlich folgen zwei Sätze: 1. Wir hören Gottes gegenwärtiges Wort nur, indem wir auf das Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarung hören. 2. Wir hören das Offenbarungszeugnis nur dann richtig, wenn wir durch es Gottes gegenwärtiges Wort hören wollen. — 1 bedeutet die Autorität des Schriftwortes und unsere Bindung zum Hören und im Hören; 2 bedeutet die Freiheit im Hören.

ad 1: Die heilige Schrift ist Kanon. Die Aussonderung und Abgrenzung der biblischen Bücher gegenüber allem späteren Schrifttum der Kirche als „kanonische" hat ihren Sinn und ihr Recht darin, daß für alles spätere Zeugnis von Christus der Niederschlag des ursprünglichen, kirchengründenden Christuszeugnisses der Urgemeinde im Zusammenhange mit dem Alten Testamente Grund und Norm bedeutet. Allerdings läßt sich die Grenze zwischen kanonischem und kirchlichem Schrifttum im

Einzelnen nicht unbedingt durch ein Urteil des Christusglaubens festlegen. Der Kanon bleibt insofern „offen". Das ist mit der wahren Geschichtlichkeit der Offenbarung gegeben. Aber diese Offenheit im Einzelnen hebt die grundsätzliche Geschlossenheit des Kanons, also das Recht des Kanonsbegriffes nicht auf.

ad 2: Die neutestamentliche Zeit ist nicht nur kanonische, sondern auch eine individuelle Zeit, das N. T. nicht nur der Niederschlag des ursprünglichen Offenbarungszeugnisses, sondern auch das Dokument der Urkirche in aller ihrer geschichtlichen Besonderheit, Paulus nicht nur der Apostel, sondern auch Christ des 1. Jahrhunderts. Weil Gottes Offenbarung uns durch ein geschichtlich-individuelles, zeitgeschichtlich bedingtes Zeugnis erreicht, sind wir, als die an einem anderen geschichtlichen Orte auf Gottes uns geltendes lebendiges Wort hören wollen, gegenüber dem biblischen Zeugnis in seiner zeitgeschichtlichen und individuellen Bestimmtheit auch wiederum frei. Lehr- oder lebensgesetzliche Verwertung der Schrift ist also Mißbrauch, weil Verkennung der geschichtlichen Art der Offenbarung Gottes. So gewiß durch die Schrift uns, die Kirche und die Einzelnen, dauernd die Kritik des Wortes Gottes (Hebr. 4, 12) trifft, ist die Kirche doch zugleich, um des Ernstes der Beugung unter Gottes lebendiges Wort willen, zu historischer und religiöser Kritik gegenüber der Schrift, d. h. zum Unterscheiden, zum Erkennen des Abstandes, zur Abgrenzung mitten im demütigen Hören gerufen.

So bleibt das Verhältnis zur Schrift freier Gehorsam. Damit ist im Leben der Gemeinde und des Einzelnen eine Bewegung gesetzt, die sich nicht durch eine Formel regulieren oder zur Ruhe bringen läßt. Sie hat ihr Maß in dem — durch das biblische Wort immer wieder erweckten — Willen zum Gehorsam gegen die Autorität des lebendigen Gottes in seiner Offenbarung.

Die hier gewonnenen Gesichtspunkte gelten auch für die theologische Schriftauslegung. Die Hermeneutik muß fordern, daß die theologische Exegese sich sowohl des Kanonischen wie des Individuellen der Schrift bewußt sei, sowohl unsere „Gleichzeitigkeit" wie unsere Ungleichzeitigkeit mit dem neutestament-

lichen Zeugnis, sowohl seine Gegenwärtigkeit wie den Abstand der Zeiten mitten in der Gleichzeitigkeit zur Geltung bringe. Historisch-kritische (d. h. unterscheidende) und „theologische" Exegese (aus der Einheit und Allgegenwart der gemeinten Sache heraus) gehören also unlöslich zusammen. Sie dürfen nicht als zwei verschiedene Möglichkeiten der Schriftbehandlung voneinander getrennt werden. Ihr Miteinander bedeutet die dauernde Spannung und Bewegung in der theologischen Schriftauslegung, entsprechend der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes.

c) Das schwerste Problem in der Frage der Schrift-Autorität bietet heute das *Alte Testament*. Darum ist es aber besonders geeignet, das grundsätzliche Verständnis der Autorität zu bewähren. Auszugehen ist dabei von Jesu Verhältnis zum A. T., in seiner bewußten Haltung und tatsächlichen Beziehung. Es bedeutet sowohl ein *Nein* wie ein *Ja* zum A. T. Nur wenn man beides festhält, kann über „*Weissagung und Erfüllung*" richtig gehandelt werden.

α) Soweit die Heilsprophetie nationale und politische Hoffnung begründete, gilt: Christus ist des Messias Ende. Die übliche eindeutige Auffassung des Verhältnisses von „Weissagung" und „Erfüllung" setzt, z. B. auch im urchristlichen Weissagungsbeweis, schon die stillschweigende Auswahl und Umdeutung der Weissagung nach der Erfüllung voraus. Die Erfüllung ist zugleich Kritik der Weissagung. Wir haben durch Christus Freiheit im Alten Testamente, ja von ihm. Die Abgrenzung Luc. 9, 55 ist immer wieder Pflicht und Recht.

β) Dennoch bedeutet Israels Prophetie in ihrer Tiefe echte Weissagung. Für sie will Jesus Christus, der Gekommene und der Kommende, Erfüllung sein. Aber das A. T. ist Weissagung nicht nur in seinen prophetischen Zukunftsbildern, und diese Prophetie erscheint nicht zufällig. Im A. T. wird, durch eine nur als Erwählung zu verstehende Erziehungsgeschichte, die Lage des Menschen vor Gott und die Frage nach wahrhaftiger Gottesgemeinschaft fortschreitend in einer sonst nicht erhörten Tiefe und Klarheit erfaßt. Hier weiß man um Gottes Schöpfertum, Lebendigkeit, sittliche Heiligkeit, Freiheit; um Gehorsam, Sünde, Schuld, Zorn Gottes, Sühne, Vergebung. Dadurch

wird Israel der Ort, an dem allein Gottes völlige Erschließung geschehen und verstanden werden konnte.

Das A. T. und das N. T. stellen also zwar keine unmittelbare Einheit vor. Aber das A. T. kann nur vom N. T. aus, das N. T. nur vom A. T. aus richtig verstanden werden. In ihrem Nebeneinander ist der Sinn der beiden Testamente unverkennbar. Das heißt: 1. Das A. T. wird vom N. T. aus gerichtet. Das N. T. selber leitet zur „geschichtlichen", unterscheidenden, lebendigen Wertung des A. T. an. Das A. T. empfängt von dem N. T. Grund und Maß seiner Autorität in der Kirche. — 2. Andererseits: der Durchgang durch das A. T. bleibt dauernd die unentbehrliche Vorbereitung für das richtige Verständnis Christi, die Sicherung gegen mystisches oder gnostisches Mißverständnis des Evangeliums. Das N. T. setzt z. B. auch das Zeugnis des A. T. von Gott als dem Herrn der Natur, von Gottes Handeln in einer Volksgeschichte voraus, ohne es ausdrücklich zu wiederholen: hier ergänzt das A. T. das N. T. In alledem besteht seine Offenbarungsbedeutung. Dagegen will das A. T. weder als unfehlbare Geschichtsquelle oder Geschichtsdeutung noch als moralisches und religiöses Musterbuch verwandt sein. Umgekehrt kann es auch nicht wegen seines Versagens gegenüber solchen Ansprüchen als heilige Schrift der christlichen Kirche abgelehnt werden.

R. Rothe, Zur Dogmatik, 1863 (2. u. 3. Aufsatz); — M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen [2] I. Zur Bibelfrage, 1907; — L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit [3], 1914; — H. E. Weber s. bei § 5; E. Schäder, Das Geistproblem der Theologie, 1924; — W. Vollrath, Das Problem des Wortes, 1925; — E. Brunner, Religionsphilosophie, 1926, S. 12 ff., 76 ff. — Unter den Dogmatiken vor allem A. Schlatter, ([2] § 89 f.) und K. Barth, (§ 20). — Zur Geschichte der Schriftlehre außer Ihmels Fr. Kropatschek, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, 1904; — Otto Ritschl, D. G. des Protestantismus I, 1908; — K. Heim, Das Gewißheitsproblem, 1911; — P. Althaus, Die Prinzipien der deutschen ref. Dogmatik, 1914, S. 203 ff.; Ders., Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur hl. Schrift (In: Theol. Aufsätze 1929); — P. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evang. Kirche des 19. Jahrh., 1898; — Zur Hermeneutik: E. v. Dobschütz, Vom Auslegen insonderheit des N. T. 1922; K. Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (Ges. Aufsätze I. Luther); — K. Barth, Vorwort

zum Römerbrief[2]; — K. Girgensohn, Geschichtl. und übergeschichtl. Schriftauslegung (Allg. ev.-luther. K. Z. 1922); Die Inspiration der heiligen Schrift, 1925; — R. Bultmann, Das Problem einer theol. Exegese d. N. T. Zw. d. Z., 1925; Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutest. Wissenschaft, Th. Bl. 1928; — J. Behm, Pneumatische Exegese? 1926; — ferner die Aufsätze über pneumatische Exegese von O. Procksch, Christ. u. Wiss., 1925; Fr. Baumgärtel, Chr. u. Wiss., 1926 (vergl. auch seine Schrift: Ist die Kritik am A. T. berechtigt? 1927 S. 48 ff.); R. Seeberg, Z. syst. Th. 1926; E. Seeberg in der Festschrift für Sellin, 1927.

Zur Frage des Alten Testamentes: E. Sellin, Das A. T. und die evang. Kirche der Gegenwart, 1921; — Fr. Baumgärtel, Die Bedeutung des A. T. für den Christen, 1925; dazu die oben genannte Schrift; — P. Althaus, Kirche und Volkstum, 1928 (auch in „Evang. u. Leben" 1927).

§ 7.

Die Autorität der Kirche.

Wir reden von der Offenbarung vollständig nur, wenn wir auch von der Kirche sprechen. Gott handelt geschichtlich mit uns. Das erscheint hier darin, daß die Kirche und ihre Geschichte Bedeutung hat für unser Verhältnis zur Offenbarung. Aber mit der Geschichtlichkeit (1) ist zugleich die Übergeschichtlichkeit (2) der Offenbarung zur Geltung zu bringen. Die Geschichtlichkeit bedeutet: Autorität der Kirche, Mittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus. Die Übergeschichtlichkeit bedeutet: Freiheit im Gehorsam gegen die Autorität, Unmittelbarkeit zu Christus.

1. Die Autorität der Kirche besondert sich vor allem in die Autorität des Kanons, der Tradition, des Bekenntnisses.

a) Die Offenbarung erreicht uns nicht anders als durch den Kanon der biblischen Schriften. Die Bildung dieses Kanons war ein Akt der Kirche. Ist also die Autorität der Offenbarung durch die Autorität des Kanons vermittelt, so bedeutet diese zugleich die Autorität der Kanon-bildenden und -weitergebenden Kirche. Das Verhältnis des Christen zur Bibel schließt ein Verhältnis zur Kirche ein.

b) Die Kirche vermittelt uns mit dem Kanon zusammen ein bestimmtes Verständnis der Schrift, durch ihre exegetische und dogmatische Tradition und Gegenwartslage. Niemand ist unmittelbar zur Bibel. Die Geschichte der Bibel in der Kirche wirkt in unserem gegenwärtigen Lesen der Bibel mit. Dabei sind wir uns einer bestimmten Traditionslinie der Wahrheit, einer Reihe der Väter oder Lehrer der Kirche, denen wir unser Schriftverständnis danken, bewußt. — Auch die evangelische Theologie erkennt also die Bedeutung der Tradition an. Auch für sie hört die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche mit dem Neuen Testamente nicht auf. Der Gegensatz gegen Rom in der Traditionslehre entsteht an zwei Punkten: α) Die autoritative Tradition bietet nicht eine gegenüber der Schrift inhaltlich selbständige Offenbarungsvermittlung, sondern sie enthält nur ein bestimmtes Verständnis der Schrift; β) die Tradition ist an der Schrift zu messen; vergl. unten 2.

c) In besonderer Bedeutung hebt sich aus der Tradition das Bekenntnis heraus. Bekenntnis ist die bestimmte öffentliche Prägung des in der Kirche jeweils lebendigen Verständnisses der von der heiligen Schrift bezeugten Offenbarung. Zur Bekenntnisbildung führt eine doppelte Notwendigkeit: bestimmter Ausprägung der erkannten Wahrheit bedarf die Kirche sowohl α) bei ihrer Selbst-Erbauung (Verkündigung, Unterricht, Liturgie) als zusammenfassenden, verbindenden Ausdrucks der gemeinsamen Wahrheit wie auch β) bei den Kämpfen innerhalb ihrer selbst und mit den Gegnern, zur Sicherung und Abgrenzung der Wahrheit gegen Entstellung oder Bestreitung in bestimmter geschichtlicher Lage. Das zweite Bedürfnis führt zu ungleich schärferer begrifflicher Bestimmtheit des Bekenntnisses als das erste.

Die Autorität des Bekenntnisses für die Kirche kann nicht auf das urchristliche Bekenntnis „Jesus der Herr“ beschränkt werden. Das bedeutete ein Nein zum Sinne der Kirchengeschichte. Die Lehrentwicklung der Kirche hat Fragen gestellt und Gegensätze begründet, hinter die wir nicht zur ungesonderten Einfachheit des Urchristentums zurückgehen können. Daher ist auch die Beschränkung auf einen consensus quinquesae-

cularis unmöglich. Vielmehr sind für die evangelischen Kirchen die Bekenntnisse der Reformationszeit Autorität: sie prägen das Verständnis der Schrift, das zur Trennung von Rom geführt hat, aus. Eben diese Reformationsbekenntnisse bekennen sich aber ausdrücklich zu den altkirchlichen trinitarisch-christologischen Symbolen: in der Tat sind diese, trotz Luthers formeller Kritik an ihnen und trotz seiner reformatorischen Bedeutung gerade für die Christologie, von bleibender regulativer Bedeutung für die christologische Lehrbildung.

2. Der Geschichtlichkeit der Offenbarung entspricht es, daß die Autorität des Wortes Gottes sich uns durch die Autorität der Kirche vermittelt; der Übergeschichtlichkeit der Offenbarung, daß die sich bezeugende lebendige Autorität des Wortes Gottes die Autorität der Kirche begrenzt und mediatisiert. Geschichtlichkeit heißt: wir sind durch die Kirche, durch menschliche Vermittlung mit Christus verbunden; Übergeschichtlichkeit: wir sind in dieser Verbindung mit Christus von der Kirche, von den Menschen auch frei. Durch die Kirche wird unser Verhältnis zu Christus, durch Christus unser Verhältnis zur Kirche begründet. Durch die Vermittlung der Kirche kommt Unmittelbarkeit zu Christus, die gegenüber der Vermittlerin auch frei macht, zustande. Daß die römische Kirche von dieser Dialektik nicht weiß, bildet den tiefsten Unterschied der Konfessionen (vergl. § 11, 2 a β).

a) Zwar nehmen wir den Kanon aus den Händen der Kirche. Aber durch den Kanon erreicht uns nun die lebendige Offenbarung, Christus, und durch ihn werden wir frei zum Urteile über die Kanon-bildende Kirche und ihr Werk (vergl. Luther, W. A. 40 I S. 119 ff.). In der Anerkennung der Autorität der Kirche und durch sie wird uns Freiheit. Denn der Christus, zu dem man nur durch den Kanon ins Verhältnis tritt, wird jeder Generation der Kirche zum Maßstabe, nach dem sie die Kanonsbildung der alten Kirche bestätigen oder revidieren kann.

b) Protestantismus heißt keineswegs: die Tradition grundsätzlich für nichts achten oder ablehnen (vergl. vielmehr Luthers Urteil W. A. 27, 52, 15 ff.; E. A. 26, 287 [= ² 26, 314];

E. A. 54, 288). Es geht nicht an, Luthers klar *begrenzten* Traditionsbruch zu doktrinärer Geringschätzung und Verwerfung der Tradition überhaupt zu dogmatisieren. Es geht aber ebensowenig an, evangelisch über die Tradition zu lehren, ohne die bei Luther Notwendigkeit und Wirklichkeit gewordene Möglichkeit des Traditions*bruches* in die Lehre aufzunehmen. Die Reformation war Traditions*bewahrung* und Traditions*bruch* zugleich. Die Revolution als Ausnahme darf daher weder die Lehre von der Tradition zerstören noch in ihr fehlen. — Traditionsbewahrung und Traditionsbruch sind beide in der *Kritik* der Tradition begründet. Die Tradition, die die Schrift erschließt, wird ihrerseits wiederum an der Schrift gemessen, d. h. an der sich durch alle Tradition hindurch dem Glauben unmittelbar bezeugenden Wahrheit Christi. Dabei kann es dann geschehen, daß die Wahrheit des Evangeliums und der Kirche bei einem Einzelnen ist, wider die ganze dermalige Kirche (Luther in Bezug auf Worms 1521: tum ego eram ecclesia; dazu W. A. 40 I, 54 f., 130 ff., zu Gal. 1, 1 und 1, 12). Zur Kritik der Tradition sind wir aber nicht nur der vorreformatorischen und antireformatorischen Kirche gegenüber berufen und befähigt, sondern auch der eigenen kirchlichen Entwicklung und Gegenwart gegenüber. Die evangelische Kirche ist auch ihren Lehrern, auch den Reformatoren gegenüber frei, weil sie durch deren Dienst die heilige Schrift hat und gewiß sein darf, daß nicht nur den Vätern, sondern auch der Gemeinde der Gegenwart der heilige Geist verheißen ist.

c) Die evangelischen Kirchen erkennen einen Teil der dogmatischen Entscheidungen der mittelalterlichen Kirche nicht an. Aber auch die Autorität derjenigen *Bekenntnisse*, die sie anerkennen, ist keine unbedingte. Wollen die Bekenntnisse nichts anderes sein als Ausdruck und Sicherung des rechten Schriftverständnisses, so müssen sie sich an der Schrift immer wieder bewähren. Das protestantische Verhältnis zu den Bekenntnissen ist insofern ein bewegtes, als die Kirche *einerseits* sich durch das in den Bekenntnissen niedergelegte Schriftverständnis, seiner Treue gewiß, in die Schrift einführen läßt, *andererseits*, da die Autorität der Bekenntnisse von derjenigen der Schrift abgeleitet, also nur bedingt ist, jederzeit das

Recht und die Pflicht hat, sich aufs neue der Übereinstimmung der Bekenntnisse mit der Schrift zu versichern (Ihmels, RGG.[2] I, 875). Die Bewegtheit dieses Verhältnisses zu den Bekenntnissen drückt sich aus 1. in dem Nebeneinander der scheinbar einander widersprechenden Stellen der Form. Conc., einerseits Müller S. 518 § 7 f.; 571 § 9, 13, andererseits 572 § 16 (ad omnem posteritatem; esse perpetuo debeat decisio), vergl. 571 § 10 („weil sie aus Gottes Wort genommen"); 2. in dem Nebeneinander von quia und quatenus in der altprotestantischen Lehre von der Autorität der Symbole.

Zur Freiheit in der Anerkennung der Autorität und zur Kritik an den Bekenntnissen beruft im Besonderen die Erkenntnis, daß die Symbole großenteils als theologische Werke von der Philosophie und Theologie ihrer Zeit in Gedanken und Ausdruck gestaltet und insoweit von vergänglicher Bedeutung sind; ferner daß der Ausdruck der Wahrheit z. B. durch zeitgeschichtlich bedingte kirchenpolitische Absichten mitbestimmt und daher, an der Sache gemessen, nicht überall vollständig, streng und rein ist (z. B. Conf. Aug.). Die Kirche bedarf der Vergegenwärtigung ihres Bekenntniserbes durch neue Bekenntnisbildung, da sie aber die Vollmacht zu dieser nur in ernstem, in die Tiefe reichenden Kampfe um die reine Lehre gewinnt, mindestens in jeder Zeit der Neu-Interpretation ihrer Bekenntnisse für die neue Geisteslage. Was zu einer Zeit „bekenntnisgemäß" ist, läßt sich nicht in den Bekenntnissen ablesen, sondern kann nur in freier Synthesis von Bekenntnis und Gegenwart erkannt werden. Diesen Dienst soll der Kirche ihre Theologie leisten.

Unter den Dogmatiken bes. K. Barth, (§ 21 f.). Zum Bekenntnis s. Frank, System der christl. Sittlichkeit II, 1887 S. 49 ff; — A. Schlatter, Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses, 1907; — Piper, s. bei § 1; dazu meine Kritik Theol. Lit. Bericht 1928, S. 133 ff; — K. Barth, Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses Zw. d. Z. 1925; — P. Althaus, Die Kirche (Evangelium und Leben 1927); — RGG.[2] I. Art. „Bekenntnis" (Stephan, Ihmels; s. dort weitere Literatur); — A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], bes. auch III S. 874 ff.; — Loofs, Dogmengesch. § 79, 4.

§ 8.

Die Wirklichkeit der Offenbarung.
(Die Wahrheitsfrage des Glaubens).

Die Wahrheitsfrage des Glaubens ist der Sache nach in den letzten §§ schon überall vorgekommen und beantwortet worden. Doch bedarf sie noch einer zusammenfassenden ausdrücklichen Behandlung.

1. a) Die Frage ist weder idealistisch noch pragmatistisch umzudeuten. Die Wahrheit, die der Glaube meint, ist nicht dasselbe wie die Vernunftnotwendigkeit der Gottesidee. Gewiß ist der unbedingte Sinngrund Bedingung alles Sinnes überhaupt. Aber der unbedingte Sinngrund darf mit dem lebendigen Herrn und Gott der Bibel, den der Glaube meint, nicht verwechselt werden. — Ebensowenig wird der Pragmatismus mit seinem Wahrheitsbegriffe der Wahrheitsfrage des Glaubens gerecht (W. James; H. Vaihingers „Philosophie des Als ob"), wenn er die Wahrheit einer Idee mit ihrer biologischen Bedeutsamkeit gleichsetzt. Der „Lebenswert" ist nicht schon Wahrheit (auch die Illusion kann Lebenswert haben); vielmehr umgekehrt: erst die Wahrheit begründet echten Lebenswert.

b) Die Wahrheitsfrage des Glaubens wird nur von der Lage des Beters aus richtig verstanden. Sie hat den strengen Sinn der Frage nach der Wirklichkeit des Gegenüber eines redenden, hörenden, antwortenden Du. Es geht also um die Wirklichkeit der Offenbarung.

2. Die Wirklichkeit der Offenbarung wird verneint von den illusionistischen Theorien der Religion. Nicht nur die Religionsphilosophie, sondern auch die Theologie hat Anlaß, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Theorien haben es mit der Religion zu tun. Es ist aber unmöglich, ihnen die „Religion" als menschliche Möglichkeit preiszugeben und sich auf die Offenbarung zurückzuziehen. Denn wir haben die Offenbarung nur in „religiösen" Zeugnissen von ihr. Die Theorien greifen folgerichtig auch den Offenbarungsgedanken als eine selber religiöse Vorstellung an.

Das Gemeinsame der Theorien ist die Auffassung des religiösen Gottesgedankens als Phantasieschöpfung gemäß psychologischer Notwendigkeit. Die Tätigkeit der Phantasie soll a) durch theoretische oder b) durch praktische Motive oder c) durch beide miteinander in Bewegung gesetzt werden. Nach Comte (a) ist die Religion aus dem Bedürfnis nach Welterklärung entstanden und stellt einen primitiven mythologischen Versuch derselben dar. Nach Feuerbach (b) ist der Gottesgedanke Schöpfung der menschlichen Phantasie im Dienste des natürlichen und idealen Lebenswillens. Der Mensch sichert sich die Erfüllung seines Lebensanspruchs, indem er das Ideal des Menschenwesens zur Gottheit vergegenständlicht. Beide Motive stellt (c) die sozialistische und die psychoanalytische Theorie der Religion in Rechnung. Nach der letzteren hilft sich die Menschheit in ihrer Wißbegierde und in ihrer Ohnmacht gegenüber den das Leben und die Kultur bedrohenden Mächten, indem sie mit Hilfe des aus dem Unbewußten auftauchenden idealisierten „Vaterkomplexes" die Mächte der Natur und des Schicksals vermenschlicht. Die Religion entsteht in der Menschheit mit der Notwendigkeit einer kindlichen Zwangsneurose, wird aber mit der gleichen Notwendigkeit wie diese auch überwunden.

3. a) Diese Theorien werden zunächst phänomenologisch der Wirklichkeit der Religion überhaupt, vollends des biblischen Gotteszeugnisses durchaus nicht gerecht. Mag der Gottesgedanke, einmal entstanden und vielleicht schon im Entstehen, sich mit dem Interesse der Welterklärung und der Lebenssicherung oder -erleichterung verbinden, so entsteht er doch unter einer anderen Nötigung, also jenen Interessen gegenüber selbständig. Die Gewißheit Gottes entsteht vielleicht in der Not, an ihr, aber nicht als Postulat auf Grund ihrer. Die Theorien streiten mit dem Selbstbewußtsein und den Phänomenen aller echten Religion. Der biblischen Gotteserfahrung eignet formell Unmittelbarkeit: sie kommt als unerwartetes Ereignis über die Menschen (s. die Berufung der Propheten), eine den Menschen in bestimmter konkreter Lage überfallende Wirklichkeit. Inhaltlich aber fordert sie den Menschen an im Gegensatze zu allen seinen Wünschen, ruft zum Opfer, zum Tode, zu völligem

Gehorsam; sie ist also theozentrisch, nicht anthropozentrisch erfüllt. Die Liebe Gottes ist in der Bibel etwas ganz anderes als die Liebe der Menschen. In dem Ernste ihres heiligen Zornes und der Unbedingtheit ihres Vergebens führt sie weit über die Wirklichkeit der menschlichen Liebe als Erscheinung und Idee hinaus; sie selber wird zum Maßstab für wahre Menschenliebe (1. Joh. 5, 2). Wollte man sie außerdem als „idealisierte" Menschenliebe auffassen, so liegt in der Tatsache der Idealisierung gerade das Problem, das weder Feuerbach noch die Psychoanalyse gesehen haben. S. b.

b. α) Der Hinweis auf den Erkenntnis- und Erklärungstrieb kann den Gottesgedanken nicht erklären. Vielmehr ist umgekehrt (s. § 3, 3) die Tatsache menschlichen Erklärungs-, d. h. Einheitsdranges eine Wirklichkeit, welche die Gottesfrage stellt.

β) Daß der Mensch von seinem empirischen So-sein sein ideales „Wesen" überhaupt unterscheidet und in der Beziehung beider aufeinander Konflikte durchlebt, ist das eigentliche Rätsel, das die Gottesfrage stellt. Das „Menschenwesen" Feuerbachs ist ein verkappter Gottesgedanke. Feuerbach wollte den Gottesgedanken als postulierte Antwort des Menschen auf seine Lebensfrage verstehen. Aber schon die Tatsache der Lebensfrage selber ist Selbstbezeugung Gottes (vergl. § 3).

Ähnlich ist über die psychoanalytische Erklärung der Religion aus dem „idealisierten Vaterkomplex" zu urteilen. Die Tatsache des Idealisierens gibt selber die entscheidende Frage auf. In der „Idealisierung" des Vaters zeugen wir von der Norm, die alles empirische Vatertum durchwaltet, mißt, richtet. Diese Norm gehört zum „Vaterkomplex" mit hinzu. Sie stellt vor die Gottesfrage.

c) Die illusionistische Ableitung des Gottesgedankens aus dem Bilde des Menschen übersieht also das eigentliche Problem. Der A n t h r o p o m o r p h i s m u s des G o t t e s b i l d e s verträgt und fordert eine andere Deutung. Auch der Glaube weiß: es gibt kein Gottesbild, das nicht menschliche Züge trüge. Aber der Mensch denkt Gott nach seinem „idealen" Bilde, weil zuvor G o t t den Menschen nach s e i n e m Bilde gemacht hat. D. h. in den Idealen (Leben, Einheit, Freiheit) wie in den

sittlichen Beziehungen der Gemeinschaft und Autorität (Vatertum, Königtum usw.) wissen wir uns, so gewiß sie norm-durchwaltet sind, von Gottes eigenem Leben ergriffen. In aller irdischen Vaterschaft, in der sie durchwaltenden Norm und in ihrer empirischen Wirklichkeit (Jes. 49, 15; Matth. 7, 11), erschließt sich ein Zug des Wesens Gottes selber. Daher ist die Anwendung des Vatergedankens auf Gott, als „Anthropomorphismus", in dem theomorphen Charakter aller irdischen Vaterschaft begründet (Ephes. 3, 15). Es kann also auch nicht gegen den Wirklichkeitsgehalt des Gottesbildes sprechen, daß seine Züge sich entsprechend z. B. der fortschreitenden sittlichen Erfahrung der Menschheit bereichern; denn in der Geschichte des Gewissens schließt Gott fortschreitend von seinem eigenen Willen und Wesen auf.

4. a) Die Illusionsfrage wird dem Glauben nicht nur von „außen" her nahegebracht. Er müßte sie sich und sich ihr stellen, auch wenn sie nicht von außen käme. Daher genügt es ihm nicht, die illusionistischen Theorien in ihrer Unzulänglichkeit entlarvt zu haben. Er fragt für sich selber nach seinem Grunde.

Die Antwort auf die Wahrheitsfrage des Glaubens kann nur in dem Hinweise auf seinen Grund in der Offenbarung bestehen. Die Wahrheitsfrage ist also weder rational-idealistisch noch empiristisch zu beantworten. Der lebendige Gott der Bibel läßt sich weder in der Selbstbesinnung unseres Geistes noch in eindeutigen Wirkungen, historischen oder psychologischen, ergreifen (§ 4, 4). Daher ist bei der Frage nach der Wirklichkeit der Offenbarung insbesondere auch die Besinnung auf die Genesis unseres Glaubens (etwa als im Gegensatz zu unserem bisherigen Wahrheitsbesitze sich durchsetzend; so L. Ihmels und Jelke) abzulehnen. Wir besinnen uns nicht als solche, die Glauben schon „haben", sondern als solche, die jetzt glauben sollen und wollen. Also können wir nicht nach der Genesis schon vorhandener Gewißheit fragen, sondern nur nach dem Grunde des allein in actu wirklichen Glaubens in der Offenbarung.

Dieser Hinweis auf die Offenbarung aber kann, wenn anders es (s. § 4, 3b) um Gottes Offenbarung, d. h. um den Anspruch

an das Gewissen, die Forderung der Entscheidung, den Grund des Glaubens geht, eine Antwort nicht anders sein als so, daß er eine Frage stellt. „Begründen" kann man den Glauben nur so, daß man auf die Wirklichkeit hinzeigt, die uns und allen die Glaubensfrage bedeutet (vergl. Jesu Antwort an Johannes d. Täufer Matth. 11, 4 ff.). Die Antwort auf die Wahrheitsfrage kann also selber nur die Form einer Frage haben.

Wie wir gefragt sind (und nur gefragt werden können) durch die Wirklichkeit des Anderen, ob wir praktisch-solipsistisch in ihm nur den Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer Triebe, das Mittel unserer Selbstsucht sehen dürfen oder ob wir in dem Dasein des Anderen ein Du, den „Nächsten", also eine unbedingte Bindung und damit ein unbedingtes Gegenüber anerkennen müssen (keine „Begründung" hierfür kann uns die eigene Entscheidung abnehmen; jede Begründung ist selber schon Ausdruck der vollzogenen Entscheidung) —; so sind wir gefragt durch die vom Neuen Testamente in der kirchlichen Verkündigung bezeugte Wirklichkeit des Anspruchs, des Gehorsams, der Forderung und des Vergebens, des Ausgangs Jesu in Kreuz und Erscheinungen, im Zusammenhange mit dem Alten Testamente einerseits, dem Entstehen der Kirche andererseits: ob wir — wir: d. h. Menschen die sterben müssen, schuldig werden, ratlos nach dem Sinn des Lebens fragen — dieser Wirklichkeit Jesus Christus gegenüber den Abstand historischer und psychologischer Betrachtung halten und sie dem uns bekannten Menschentum einordnen können und dürfen — oder ob wir nicht dem Vollmachts-Anspruche dieses Gebundenen und Gehorchenden, uns zu dienen, aufs Wort gehorchen müssen, weil wir in ihm dem Willen begegnen, der das unbedingte Recht auf uns und die Entscheidungsmacht über Tod und Leben hat. Daß wir so durch die Wirklichkeit der Geschichte Jesu unentrinnbar nach dem Gehorsam uns gefragt wissen, darin erkennen wir das testimonium spiritus sancti.

b) Indem wir aber gehorchen, machen wir dann eine Erfahrung, die sich in Gedanken der „inneren Linie" über das Zeugnis des heiligen Geistes ausspricht: α) Die Offenba-

rung schließt sich mit allem, was an Selbstbezeugung Gottes in unserem Leben steht (§ 3), zusammen. Diese empfängt gewiß das Maß ihrer Wirklichkeit erst von jener, wird aber von ihr darin auch bestätigt. Das gilt insbesondere von dem Gebundensein im Gewissen: das Gewissen wird durch die Offenbarung nicht nur gerichtet, sondern auch bestätigt und vertieft.

β) Wir wissen, daß wir in dem Gehorsam gegen die Offenbarung zu uns selbst kommen; daß wir hier gesund, frei, wahrhaft lebendig werden. Wir fühlen, daß wir in der Berufung und Ermächtigung zur Liebe die Bestimmung erreichen, für die wir geschaffen sind. Hier liegt das Wahrheitsmoment des Pragmatismus. Auch mit dieser Erfahrung bleiben wir aber auf der inneren Linie; was Gesundheit, Freiheit, Lebendigkeit und unsere schöpfungsmäßige Bestimmung ist, dafür ist der gefallenen Menschheit kein allgemein einsichtiges Maß zur Verfügung, sondern der Wille und die Wirklichkeit des offenbaren Gottes gibt erst das Maß dafür. Wir messen also keineswegs die Wahrheit des Glaubens an einem vorgegebenen Begriffe der Gesundheit usw. Aber indem wir glauben, wissen wir, daß wir gesund werden.

γ) Als die an Gottes Offenbarung Glaubenden wissen wir uns aus dem Traume in das Wachsein, aus Verhüllung und Schein in die ganze Wirklichkeit unserer selbst und der Welt gestellt. Auf der inneren Linie bleiben wir damit insofern, als die Offenbarung selber erst die Wirklichkeit als solche qualifiziert, an der sie sich uns bewährt.

δ) Im Glauben durchlebt man eine Geschichte. Das darf über der ersten Wahrheit, daß der Glaube immer neue Entscheidung ist, nicht vergessen werden. Für das Leben des Glaubens ist nicht nur der „Augenblick“ sondern auch die Folge und Reihe wesentlich; man darf es nicht nur punktuell, sondern muß es auch linear auffassen. Der heute aufs Neue zum Glauben Gerufene hat schon eine Geschichte der Erfahrung im Glauben, der Gebetserhörung, der Erziehung, der Erkenntnis eines Planes im Leben hinter sich. Das hindert nicht, daß in der heutigen neuen Lage neue Entscheidung not tut; ja in der Glaubensfrage von heute steht alle frühere „Erfahrung“ ihrer-

seits mit in Frage und von hintennach zur Entscheidung — insofern ist jeder „Augenblick" so neu und ernst und schwer wie der Anfang. Aber zugleich bedeutet die schon erlebte Geschichte eine Kraft für die neue Entscheidung — insofern ist es nicht jedes Mal wie das erste Mal. Das ist die Dialektik von Glaube und „Erfahrung".

ε) In einer Geschichte steht der Glaube auch insofern, als er in der Kirche steht. Der zum Glauben Gerufene weiß sich in einer Reihe derer, die glauben (Hebr. 11—12,2). Die Besinnung hierauf ist etwas anderes als der Beweis e consensu gentium; ein solcher müßte unter dem Rätsel der vielen, die nicht glauben, sofort ersticken und könnte, abgesehen davon, nichts als die psychologische Gesetzmäßigkeit, mit der das Phänomen des Glaubens entsteht, aufzeigen. Wir sagen nichts anderes, als daß uns, den zum Glauben Gerufenen, die Glaubensgeschichte der Kirche nicht belanglos, sondern Kraft zur Entscheidung ist. Die Kirchen- und Missionsgeschichte bedeutet in diesem Sinne dem Glaubenden ein testimonium spiritus sancti externum (M. Kähler). —

Diese Besinnung auf das Zeugnis des heiligen Geistes (α—ε) bleibt durchweg auf der „inneren Linie", weil sie an dem Ernste der Glaubens-Entscheidung nicht vorüberführt. Sie zeigt nicht einen anderen Grund des Glaubens neben dem einen, sondern gibt nur dem sich uns lebendig bezeugenden Anspruche der Offenbarung an unseren Glaubensgehorsam immer neue Worte. Damit wird sie der Dialektik von Glaube und Erfahrung gerecht.

Die Religionsphilosophien von H. Scholz, Brunstäd, Jelke, Tillich (letztere im Lehrbuch der Philosophie, Verlag Ullstein, 1926); — L. Ihmels s. bei § 6; — R. Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916; — E. Schäder, Theozentrische Theologie I [3] 1925; — K. Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs, 1912 — K. Heim, Glaubensgewißheit [3] 1923; — Ders., Das Gebet als philosophisches Problem (in: Glaube und Leben [2] 1928); — Fr. Gogarten, Illusionen 1926 S. 3 ff.; — Unter den psychoanalytischen Schriften: S. Freud, Die Zukunft einer Illusion [2] 1928; — J. Kinkel, Zur Frage der psychol. Grundlagen und des Ursprungs der Religion, 1922; — Th. Reik, Dogma und Zwansidee, 1927.

Zweiter Teil.

Apologetik.

(Offenbarung und Geisteswelt).

§ 9.

Glauben und Wissen; Vernunft und Offenbarung.
(Theologische Erkenntniskritik).

In seinem Anspruche, die Wirklichkeit zu erfassen, begegnet der Offenbarungsglaube dem Anspruche des Welterkennens, des Wissens, der Vernunft. Es gilt, das Verhältnis der beiden Ansprüche zu klären. Dazu reichen aber Lehnsätze aus einer philosophischen Erkenntniskritik nicht aus. Die Theologie muß den Versuch einer theologischen Erkenntniskritik unternehmen, d. h. Sinn und Grenze des Erkennens von der Offenbarung her zu bestimmen, die Bedeutung der Offenbarung für alles Erkennen aufzuzeigen versuchen.

1. Kritische Übersicht über die in der Geschichte aufgetretenen Verhältnisbestimmungen.

a) Vernunft und Offenbarung als zwei Quellen des Wissens.

Die thomistische Erkenntnislehre sieht den Gesamtbau des Wissens in zwei Stockwerke gegliedert: die natürliche Erkenntnis durch die Vernunft (Erkenntnis der immanenten Objekte und natürliche Theologie), die übernatürliche Erkenntnis durch die Offenbarung, im Glauben an sie (die transzendenten Objekte, soweit sie der natürlichen Theologie nicht mehr zugänglich sind). Die Offenbarung ist hier übernatürliche Mitteilung von Wissen, der Glaube übernatürlich begründetes Wissen um die transzendenten Objekte, nicht gegen, aber über die Vernunft. — Das hohe geschichtliche Verdienst der Scho-

lastik, die beiden großen in ihr zusammenfließenden Traditionsströme, die antike Wissenschaft und das Evangelium, auszugleichen, kann doch die Schwächen ihrer Erkenntnislehre nicht verhüllen. Zunächst: der Art-Unterschied zwischen Welterkennen und Offenbarungserkennen wird nicht gesehen; die Glaubenserkenntnisse erscheinen als die übervernünftige und doch notwendige Ergänzung wesentlich gleichartiger Vernunfterkenntnisse. Dieses Verständnis der Offenbarung ist als supranaturalistischer Intellektualismus zu bezeichnen. Sodann: das obere Stockwerk läßt das untere auf sich beruhen: die Offenbarung tritt zwar als Vollendung, aber nicht als Begründung alles Erkennens auf. — Das erste Moment, der Intellektualismus, machte die Konflikte, die bei selbständiger Entfaltung der Wissenschaft die thomistische Synthese zersprengen mußten (doppelte Wahrheit), unlösbar.

In den Grundzügen der Erkenntnislehre, bes. in der intellektualistischen Auffassung der Schriftoffenbarung folgt die altprotestantische Theologie (trotz ihres neuen Verständnisses des Glaubens als fiducia gegenüber der promissio) der Scholastik. Konflikte zwischen Vernunft und Offenbarung werden, der grundsätzlichen Theorie nach, zugunsten der Offenbarung, d. h. der als Lehrbuch geoffenbarter Metaphysik, Physik, Geschichte aufgefaßten Bibel (vergl. § 6, 2b) entschieden. In dem Maße aber, als an die Stelle bloßer Tradition antiken Wissens eine junge, lebendige, selbstbewußte Wissenschaft trat, wurde die Korrektur der Wissenschaft nach der Schrift unmöglich. Die sich mehrenden und verschärfenden Konflikte führten zur Begrenzung der Offenbarungsautorität auf das, was der Vernunft nicht widerspricht, und bei steigendem Kraftbewußtsein der Vernunft zwangsläufig zuletzt zur Vergleichgültigung und Zersetzung des Offenbarungsgedankens überhaupt. Der Glaube bleibt innerhalb der Grenzen der Vernunft, als eine niedere Form des Vernunftwissens (Rationalismus). Bei dem ganzen Ansatze, der Auffassung der Vernunft und Offenbarung als zweier Quellen und Stufen des Wissens, war dieser Ausgang unvermeidlich. Erst auf dem Boden kritischer Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit konnte der Offenbarungsgedanke neu verstanden werden.

b) **Die kritische Klärung des Verhältnisses von Glauben und Wissen.**

α) Kants Vernunftkritik stellt fest: Das theoretische Erkennen faßt nicht die ganze Wirklichkeit; es gibt mehrere Arten von Wirklichkeitserfassung; der „praktischen" Erkenntnis erschließt die Wirklichkeit sich in einer Tiefendimension, die dem theoretischen Erkennen unzugänglich ist. Glauben und Wissen bezeichnen also nicht mehr zwei Stufen gleichartigen Erkennens, sondern zwei Dimensionen von Wirklichkeitsbeziehung. Damit wird die intellektualistische Auffassung der Offenbarung unmöglich. Trotz aller Mängel der moralistischen und offenbarungslosen Religionstheorie Kants hat seine Vernunftkritik die Bedeutung, der Erfassung des „existentiellen" Erkennens (s. unten 3) und des existentiellen Charakters religiöser Erkenntnis, damit aber auch einem neuen Begriffe der Offenbarung die Bahn zu brechen.

β) Der Ertrag der Kantischen Kritik für das Problem „Glauben und Wissen" wird vom **Idealismus** und **Neukantianismus** verschieden gedeutet und ausgewertet. Der Idealismus will den starren Dualismus von theoretischem und praktischem Erkennen überwinden, indem er den Glauben als die Begründung alles Wissens überhaupt, das Wissen als die Entfaltung, Durchsetzung, Bewährung des Glaubens auffaßt. Das bleibende Recht dieses großen Unternehmens der Synthese besteht in der Erkenntnis, daß das existentielle Erkennen, das „Glauben" auch für die Welt des Wissens grundlegende Bedeutung hat (vergl. unten 5b). Der Fehler dieser Theorie liegt in der strengen Korrelation von Glauben und Wissen, durch welche die Transzendenz Gottes gegenüber der Einheits- und Ganzheitserfassung der Wirklichkeit verletzt wird, daher Gott allein als Sinn-Grund der Kultur, der Glaube als Mut zur Kultur zu stehen kommt. — Das neu-kantische Kantverständnis betont demgegenüber den Dualismus von Wissen und Glauben, Welt der Natur und Welt der Geschichte, der Notwendigkeit und der Freiheit. Das Grundwort neukantischer Apologetik ist die Trennung der Gebiete. Unterliegt der Glaube dabei auch nicht der Gefahr idealistischer Synthese mit dem Wissen, so ist es doch eine schwere Einbuße, daß der Zu-

sammenhang von Glauben und Wissen verkannt wird und damit die unbedingte Bedeutung der Gottesgewißheit für alle Wirklichkeitserfassung nicht zur Geltung kommt. Man begnügt sich mit der bescheidenen Selbständigkeit und Unangreifbarkeit der Glaubenswelt. Die Welt des Wissens wird durch diese rein defensive Apologetik sich selbst überlassen. Hier hat der Idealismus recht wider den Neukantianismus.

Die heutige Aufgabe theologischer Erkenntniskritik besteht darin, sowohl die Bedeutung des Glaubens für alles Erkennen wie seine Transzendenz ihm gegenüber zur Darstellung zu bringen.

2. Kritik des gegenständlichen Welterkennens.

a) Ziel des wissenschaftlichen Welterkennens, soweit es durch den naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriff bestimmt wird (z. B. weithin auch die Psychologie, die Soziologie, Volkswirtschaftslehre), ist die Ordnung der gegebenen mannigfaltigen Erscheinungen durch die Erforschung ihrer Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten. Rechnet auch die moderne Naturwissenschaft mit dem schlechthin Kontingenten, dem Zufall, so bleibt ihr Ideal doch die Rationalisierung des Wirklichen. Damit erweist sich das naturwissenschaftliche Welterkennen aber als eine — in ihren Grenzen mögliche und berechtigte — Abstraktion. Es setzt zunächst das Dasein, also die Gegebenheit, und das Sosein, also die individuelle Konkretheit der Welt, immer schon voraus. Es kann die Welt nur als gegebene und so gegebene „begreifen", aber nicht diese Gegebenheit selber. Ferner abstrahiert das ntw. Welterkennen als rein gegenständliches von dem ungegenständlichen erkennenden Bewußtsein selbst, von der dieses erst bedingenden personhaften, d. h. sich als unter Normen und in Verantwortung erfassenden Existenz, von dem Lebenszusammenhange zwischen Ich und Wirklichkeit, die mir nicht nur als Gegenstand der Erkenntnis, sondern zuvor als Schicksal, das ich leidend und handelnd leben soll, als Du, an das ich gebunden bin, begegnet. Das ntw. Erkennen bedeutet also eine durchaus unvollständige Erfassung der Wirklichkeit. Es sieht (so können wir alles zusammenfassen) von dem Charakter der Wirklichkeit als Geschichte ab.

b) Die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis ist im Unterschiede von der Naturwissenschaft gerade der konkreten Einmaligkeit des Wirklichen, dem Individuellen hingegeben. Aber auch sie stellt eine Abstraktion dar, insofern sie ein abgeschlossenes Geschehen zum Gegenstande der Betrachtung macht, während doch die eigentliche Tiefe des geschichtlichen Lebens in der zum verantwortlichen Handeln berufenden Unabgeschlossenheit einer „Gegenwart" besteht und sich daher nur dem im aktuellen Erleben geschehenden Erkennen erschließt.

3. Der Begriff des existentiellen Erkennens.

Gerade auf dasjenige an der Wirklichkeit, wovon das betrachtende gegenständliche Welterkennen um seiner besonderen Aufgabe willen absehen muß, ist das „existentielle" Erkennen gerichtet. Existentiell heißt es, weil es mit der geschichtlichen Existenz des Menschen und ihrem Sinne zu tun hat und weil es den Einsatz der Existenz selber fordert, d. h. nur in Freiheit, als Entscheidung, Bekenntnis, Glaube vollzogen wird. Das gegenständliche wissenschaftliche Welterkennen kann den Erkenntnisgehalt von dem Erkenntnisakte und dem erkennenden Subjekte ablösen und in einen „zeitlos gültigen, sachlichen Gedankenzusammenhang" (H. Rickert) einordnen. Die Wahrheit des existentiellen Erkennens dagegen ist nur in dem Erkenntnisakte selber da; sie kann von dem Erkenntnisakte und dem Erkennenden nicht gelöst, aus ihm nicht herausgestellt werden. Denn sie ist freie Erfassung persönlicher Beziehung und Gebundenheit. Dieser Erkenntnis eignet also Aktualität und Subjektivität, letztere im Sinne nicht individueller Relativität, sondern persönlichster Bezogenheit der Wahrheit und daher personhafter Bedingtheit ihrer Erfassung.

4. Offenbarung und existentielles Erkennen.

Gegenständliches Welterkennen und existentielles Erkennen stehen als „Wissen" und „Glauben" (im weiteren Sinne) einander gegenüber. Aber dieses Gegenüber ist nicht mit dem von „Vernunft" und Offenbarung zu verwechseln. Zwar gehört das existentielle Erkennen nicht wie das gegenständlich-theoretische dem Verstande zu. Aber mit dem Welterkennen zu-

sammen ist auch das existentielle Erkennen, etwa die praktische Philosophie Kants, der Offenbarung gegenüber als Vernunft zusammenzufassen. Sofern auch vor und abgesehen von der Offenbarung ein sich-selbst-Erfassen des Menschen in seiner sittlichen Freiheit, Verantwortung, Normbestimmtheit möglich ist (wie bald immer diese Erkenntnis zu ihrer Krise komme, s. 5), gibt es existentielles Erkennen innerhalb der Grenzen der Vernunft (Vernunft = die geistige Möglichkeit des Menschen vor und abgesehen von der Offenbarung[1]). Wir stehen also, wenn wir vom existentiellen Erkennen reden, noch nicht bei der Offenbarung und dem Offenbarungserkennen als Glauben (im engeren Sinne). Wir sind aber bei der Dimension, in der die Offenbarungsfrage entsteht, und bei der Erkenntnisart, der, als menschlicher Erkenntnisakt betrachtet, der Offenbarungsglaube zugehört. Der Offenbarungsglaube ist existentielles Erkennen („Glauben" im Gegensatze zum „Wissen"); aber existentielles Erkennen („Glauben") ist nicht schon Offenbarungsglaube.

5. Offenbarung und Vernunft.

Nunmehr läßt sich das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft (Vernunft = Welterkennen und existentielles Erkennen) zusammenfassend klären, und zwar stellt es sich dar als Begrenzung und Begründung der Vernunft durch die Offenbarung.

a) Die Begrenzung. Das existentielle Erkennen begrenzt das gegenständliche; es erfaßt die Wirklichkeit in anderer, ihre Tiefen erst erschließender Dimension. Die Offenbarung wiederum begrenzt das existentielle Erkennen der Vernunft, denn sie enthüllt, wie die Sinn-Gebungen des existentiellen Erkennens zerbrechen gegenüber der in ihrer echten Wirklichkeit erkannten Welt der Sünde und des Todes (s. oben den Übergang von § 3 zu 4). Die Antwort auf die radikal durchgeführte Existenzfrage wird dem Menschen allein in der kontingenten geschichtlichen Offenbarung, als ein Geschenk höher denn alle Vernunft. So handelt es sich um eine doppelte Transzendenz: die Transzendenz der existentiellen Erkenntnis gegenüber dem gegen-

1) Definiert man die Vernunft als „Geisthaftigkeit" überhaupt, so ist auch der Offenbarungsglaube „vernünftig".

ständlichen Verstandeserkennen, die Transzendenz der Offenbarung gegenüber dem existentiellen Vernunfterkennen (wobei nur die letztere im theologischen Sinne Transzendenz bedeutet).

Die Vernunft vollzieht die Begrenzung des Verstandeserkennens in der Erkenntniskritik. Aber zur Selbstbegrenzung gegenüber der Offenbarung bringt die Vernunft es von sich aus nicht. Denn die menschliche Vernunft ist durch die Sünde mitbestimmt. Als Ausdruck der gottlosen menschlichen Selbstherrlichkeit, inhaltlich und in ihrem Anspruche, von sich aus z. B. im ethischen Idealismus oder einer Geschichtsphilosophie die ganze Wirklichkeit und den Sinn des Lebens zu erfassen, erfährt die Vernunft daher durch die Offenbarung nicht nur ihre Begrenzung, sondern ihr Gericht. Die Offenbarung ruft die Vernunft als sündige zur Buße. So ist Erkenntnis-Kritik im tiefsten Sinne keine Möglichkeit der Vernunft, also der Philosophie mehr, sondern das Werk der Offenbarung selbst, vom Kreuze Christi her (1. Kor. 1, 18 ff.). Die Vernunft kann sich selbst nicht wahrhaft begrenzen. Sie wird begrenzt, indem sie gerichtet wird.

b) Die Begründung. α) Zuerst: Das existentielle Erkennen begründet das gegenständliche Erkennen. Denn dieses lebt als Erkennen mit der Zuversicht, Wahrheit zu erfassen, von der existentiellen Gewißheit um die Normbestimmtheit, Freiheit, also Personhaftigkeit des menschlichen Daseins. Mit dem Gewissen müßte auch das Wissen zuletzt zerbrechen. In dem Mute des gegenständlichen Erkennens der Zusammenhänge bewährt sich der existentielle Glaube an Sinn und Einheit überhaupt. Sodann: Die Offenbarung begründet gültiges und gewisses existentielles Erkennen. Die ihrem eigenen Erkennen des Lebenssinnes überlassene Vernunft endet in Verzweiflung am Sinne (§ 4, 1)). Der existentielle Glaube an Freiheit, Personhaftigkeit, Wahrheit überhaupt hängt zuletzt, angesichts der Wirklichkeit des Bösen, allein an der Gewißheit des Heiles, d. h. der Vergebung der Sünde. In der Offenbarung ist somit alle Wahrheitsgewißheit und alle Erkenntnis begründet.

β) Von der Offenbarung aus treten Natur und Geschichte in ein neues Licht. Die Offenbarungserkenntnis bedeutet einen

Durchblick durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte. Der Glaube versteht das Geheimnis der Natur von der Geschichte Gottes mit der Menschheit, von Adam und Christus her (Röm. 8). Und er versteht das Geheimnis der Geschichte, weil er um ihre Mitte, ihre Polarität (der Antichrist!) und ihr Ziel weiß. Der Glaube kann auch nicht auf den Versuch verzichten, von seinen Grunddedanken aus das konkrete Natur- und Geschichtsbild der Wissenschaft zu durchleuchten und zu verstehen. Aber eine *christliche Natur- und Geschichtsphilosophie* bedeutet das noch nicht. Wenn das Glaubenserkennen an einigen Stellen meint, klare Linien zu sehen und in Natur und Geschichte die Hand des Schöpfers und Regierers im Einzelnen deutlich wahrzunehmen, so steht hart daneben das erschreckende Geheimnis, das jeder Sinn-Deutung trotzt. Der Glaube wird geschichtstheologisch gewiß z. B. von der Erwählung Israels, von der Fülle der Zeit usw. reden und so einzelne Züge göttlicher Teleologie herausstellen können. Aber eine umfassende Erkenntnis des Rhythmus der Geschichte und des Sinnes ihrer geheimnisvollen Wendungen gibt uns die Offenbarung nicht. Die den Propheten und Aposteln geschenkten Teilerkenntnisse (Paulus nennt seine Erkenntnis über die Zukunft Israels ausdrücklich ein „Mysterium", Röm. 11, 25 ff.) lassen sich nicht zu einem geschlossenen Bilde der Heils- und Endgeschichte zusammenschließen. Von dem Glauben ist daher beides gefordert: daß er um Gnosis *ringe*, da er ja einmal zu ganzer Gnosis werden darf (1. Kor. 13, 9 ff.), und daß er das Geheimnis, das Gott sich noch vorbehalten hat, ehre in demütiger Bescheidung.

Aus allem Bisherigen folgt: revelatio supra rationem, contra rationem (soweit die Vernunft Ausdruck der Sünde des Menschen ist); aber zugleich: ratio in revelatione et fide sublata (aufgehoben und getragen).

Zur Geschichte des Problems: außer den Lehrbüchern der Philosophie- und Dogmengeschichte E. *Tröltsch*, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchton, 1891; — E. *Weber*, Die philos. Scho-

lastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907; — K. Heim, s. bei § 6; — P. Althaus, s. bei § 6.

Zur Sache: Kierkegaard, s. bei § 4; — H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis 4/5, 1921; — Ders., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 3/4, 1921; — Fr. Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922; — K. Heim, s. bei § 8; — Ders., Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Spengler (in: Glaube und Leben); — E. Brunner, Religionsphilosophie, 1926; Philosophie und Offenbarung, 1925; — H. Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum, 1927; — W. Koepp, Panagape. I. 1927, II. 1928; — Fr. K. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929; — Unter den Dogmatiken bes. K. Heim, C. Stange, (§ 7 ff.), H. Stephan 2 (§ 31 ff.). — Zur apologetischen Anwendung: H. Schreiner, Geist und Gestalt, 1926; — C. Schweitzer, Antwort des Glaubens, 1928.

§ 10.

Offenbarung und Religionsgeschichte.
(Theologische Religionskritik.)

Die biblische Geschichte ist in die Religionsgeschichte eingebettet. Der biblische Offenbarungsanspruch steht neben anderen Offenbarungsansprüchen. Das hiermit gegebene Problem bedarf besonderer Behandlung. Das Evangelium muß im Lichte der Religionsgeschichte und die Religionsgeschichte im Lichte des Evangeliums verstanden werden.

1. Das Verhältnis der biblischen Offenbarung zur Religionsgeschichte hat die kirchliche Dogmatik von jeher in den biblisch begründeten Begriffen des „Heidentums" und der im strengen Sinne übernatürlichen biblischen „Heilsgeschichte" erfaßt und ausgedrückt. Die religionsgeschichtliche Theologie lehnt diese Begriffe im Namen der neueren religionswissenschaftlichen Erkenntnis ab. Sie macht ihnen gegenüber erstens die Tatsachen geltend (a) die geschichtlichen Einflüsse außerchristlicher Religionen auf die biblische Religion; also die Genealogie; b) die Entsprechungen zwischen biblischer und außerbiblischer Religion nach Gehalten, Lebensgesetzen, Formen, z. B. Prophetismus, Inspiration, „Wunder"; also die Analogie). Zweitens soll schon die moderne geschichtliche Methode mit ihren Gesetzen der Analogie, Korrelativität und Immanenz alles Geschichtlichen einen besonderen und

ausschließenden biblischen Supranaturalismus verbieten, so gewiß sie den allgemeinen, „inklusiven" Supranaturalismus als Gesetz aller Geschichte anerkennt. Das gesamte Gebiet menschlicher Religion ist grundsätzlich als Einheit zu behandeln.

An die Stelle der biblisch-kirchlichen Begriffe des Heidentums und der besonderen Heilsgeschichte setzt die Religionswissenschaft zum Begreifen der Fülle der Religionsgeschichte entweder den historischen Entwicklungsgedanken oder die Theorie der gleichberechtigten individuellen Lebensformen der Religion, meist eine Verbindung der beiden Gedanken (vergl. schon Schleiermacher). Man verzichtet hier zwar nicht auf Abwertung der geschichtlichen Religionen und stellt z. B. einen Fortschritt von den Naturreligionen zu den geistig-persönlich-sittlichen fest. Dem Christentum billigt man dabei im besten Falle die Höchststellung in der bisherigen Religionsgeschichte zu; dagegen seine alle Religionsgeschichte vollendende und erfüllende Endgiltigkeit und Unüberbietbarkeit (die „Absolutheit" des Christentums im deutschen Idealismus) kann der historische Entwicklungsgedanke nicht zugestehen. Ja, unter dem Einfluß des Individual-Gedankens lehnt man auf der höchsten Stufe eine Abwertung der Religionstypen gegeneinander ab: es handle sich z. B. bei Christentum, Pantheismus, Mystik um relativ gleichberechtigte, individuelle Lebensformen der Religion; der Einzelne ist an „seine" Form schicksalhaft unbedingt gebunden, setzt sie aber nicht absolut (H. Scholz); oder man sieht die Aufgabe der Zukunft in einer „Verständigung" und Synthese des Christentums mit den höchsten Religionen, etwa Islam, Brahmanismus, Judentum (E. Tröltsch). Das Christentum wird nicht die Weltreligion sein können. Die „Mission" verliert ihr bisheriges Motiv und bekommt ein neues Ziel.

2. Die Theologie kann sich auf diese Theorien nicht einlassen, ohne die biblische Offenbarung zu verraten. Der Anspruch des Evangeliums, der zu seinem Wesen gehört, verträgt sich mit keiner der beiden Theorien.

a) Evangelium und Entwicklungsgedanke. α) Man kann in der Religionsgeschichte mit Recht von Entwicklung

sprechen, nicht nur im Sinne eines ununterbrochenen Flusses des Werdens, sondern auch im Sinne eines weithin offenkundigen Aufstiegs von niederen zu höheren Stufen. Es gibt gewiß eine Entwicklung der Gottesidee oder des Heilsgedankens, entsprechend der fortschreitenden Bereicherung und Vertiefung der sittlichen Erfahrung, z. T. auch im Zusammenhange mit dem Fortschreiten der Kulturgeschichte. Aber keinesfalls ist der Entwicklungsbegriff ausreichend, um die Bewegung der Religionsgeschichte zu fassen. Neben der „Entwicklung" sind die offenkundigen Verfalls- und Todesstadien nicht zu übersehen. Es waltet in der Religionsgeschichte auch ein Gesetz der Degeneration, das auf Schuld zurückweist: die religiöse Sünde selbstischer Verwertung der göttlichen Wirklichkeit hat die Lähmung und Entstellung des Gottes- und Heilsgedankens in den Religionen mitbedingt. Aber nicht nur neben dem „Fortschritte" steht Entartung. Sondern der Fortschritt selber ist zweideutig. Alle „Vertiefung" bedeutet auch tiefere Entstellung, alle Annäherung an das Evangelium zugleich Entfernung (E. Brunner).

β) Vollends verbietet das Selbstbewußtsein des Evangeliums es, das Verhältnis des Evangeliums zu den anderen Religionen innerhalb des Entwicklungsgedankens zu begreifen.

Erstens: Vom Evangelium unabtrennbar ist die Gewißheit der Endgiltigkeit Christi, d. h. der Endgiltigkeit des in ihm gesetzten Gottesverhältnisses der Menschheit, der Unbedingtheit seiner Vollmacht und seiner Bedeutung. Auf die Gottesidee kann man den Entwicklungsgedanken anwenden, aber nicht auf das Gottesverhältnis der Menschheit. Das Evangelium will nicht eine neue Stufe in der Entwicklung des Gottesbewußtseins sein, sondern bezeugt, daß in Jesus Christus das Gottesverhältnis der Menschheit zu seiner Klarheit, Krisis und Neubegründung gekommen ist. Nicht um Entwicklung, sondern um Enthüllung und Entscheidung geht es, also um etwas Totales, das keinen Komparativ verträgt, sondern nur eschatologisch überboten werden kann, indem es durch Aufhebung seines paradoxen Charakters (s. § 4,2) „erfüllt" wird. (In der Theologie wird der idealistische Begriff der „Absolutheit" des Christentums am besten vermieden, erstens, weil er uneschatologisch ist;

das Heilsbewußtsein des Neuen Testamentes ist Bewußtsein um die Endgiltigkeit und Bewußtsein um die Vorläufigkeit in einem; der idealistische Begriff wird wohl jenem, aber nicht diesem gerecht; zweitens: vergl. den nächsten Absatz.)

Zweitens: Vom Evangelium ebenso unabtrennbar ist das Bewußtsein der *Wende* gegenüber allem sonstigen religiösen Verhältnis der Menschheit. Diesem Bewußtsein wird die Entwicklungstheorie auch in ihrer dialektischen Form (Hegel) nicht gerecht. Zwar weiß sie, daß die Erfüllung zugleich Aufhebung ist; aber sie sieht darin ein *überall* in der Geschichte wirksames Gesetz des Logos, über das wir erkennend verfügen, nicht das einmalige Wunder göttlichen Eingreifens, die einsame Wende von dem „Heidentum" als dem Gottesverhältnis unter dem Zorne Gottes (Röm. 1, 18ff.) zu dem durch Gottes gnädige Offenbarung bestimmten Gottesverhältnis. Das Evangelium steht hier in der Reihe, nicht außer ihr. (Weil der Begriff der Absolutheit des Christentums mit dieser Geschichtsanschauung zusammenhängt, ist er von der Theologie preiszugeben).

b) *Evangelium und Theorie der individuellen Lebensformen.* Diese Theorie ist für das Evangelium nicht minder unerträglich als der Evolutionismus. Die durch sie empfohlene Verbindung von ernster Hingabe an den eigenen religiösen Typus und Toleranz gegenüber den anderen setzt die Auffassung der religiösen Gedanken als mannigfacher *Symbole* für die eine Urwahrheit voraus. Dem Christen ist diese Auffassung unmöglich. Wenn Gottes Richten und Retten, wie es im Rechtfertigungsgedanken erfaßt wird, *überhaupt* Wahrheit ist, dann ist es die einzige, die ausschließende Wahrheit, die z. B. die Mystik nicht als andere Möglichkeit des Gottesverhältnisses anerkennen kann. Das Evangelium ist die einzige Wahrheit für alle — oder es ist überhaupt Lüge. Die strenge Intoleranz ist mit dem Inhalte des Evangeliums notwendig gegeben.

3. *Kritik der Religion und der Religionen von der biblischen Offenbarung her.*

Ist der Glaube an das Evangelium mit den Theorien der neueren Religionswissenschaft unvereinbar, so entsteht für die

Dogmatik die Aufgabe, ihnen gegenüber den Anspruch des Evangeliums zu behaupten, indem sie eine Theologie der Religionsgeschichte, d. h. eine Kritik aller Religion von der biblischen Offenbarung her versucht. Das Ja zu dem Selbstbewußtsein des Evangeliums soll und kann nicht etwa durch einen religionsgeschichtlichen Beweis für die Überlegenheit und „Einzigartigkeit" des Evangeliums begründet werden; es kommt allein in der Entscheidung des Glaubens zustande. Aber diese Entscheidung ist sich ihres Rechtes und Sinnes bewußt; daher sucht sie notwendig ihre Durchführung in konkreter Kritik der Religionsgeschichte. Das Ja zum Evangelium ruht nicht auf dieser Kritik, aber es lebt in ihr.

a) Das Wesen der Religion. Religion und Religionen.

Hier ist nun die Stelle, vom Wesen der Religion zu handeln. Die Theologie kann nicht mit einer religionsphilosophischen Lehre von der Religion beginnen und erst dann vom Evangelium reden — eine solche Anordnung würde die alleinige Begründung der Theologie durch das glaubenweckende Evangelium und das kritische Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen mindestens verdunkeln — die Theologie gibt vielmehr erst, nachdem sie vom Evangelium gehandelt hat, eine theologische Lehre von der Religion.

α) Religion nennen wir das Ergriffen- und Bestimmtsein des Menschen von der Gewißheit um die sich bezeugende Wirklichkeit des „Heiligen". Das „Heilige" wird erfahren und vorgestellt (1) als „mysterium tremendum", d. h. die Macht des übergewaltigen oder (in der Mystik) allein-wirklichen „ganz Anderen"; (2) als letzte Quelle des Lebens in irgend einem Sinne; (3) als unbedingt beanspruchende, verpflichtende Macht. Religion ist dementsprechend (1) Scheu; (2) Sehnsucht, Lebensverlangen, „Seligkeit" des Lebensempfanges; (3) Hingabe, Opfer. Der Kultus als Umgang mit dem sich bezeugenden Heiligen hat einen Doppelsinn: er ist (entspr. 1 u. 3) Anerkennung der heiligen Macht und zugleich (entspr. 2) der Weg, an ihrem Leben Anteil zu gewinnen, Leben von ihr oder in ihr zu empfangen.

β) Die Religion ist wirklich entweder in „positiven Religionen“ (= Erscheinungen geschichtlich-anstaltlich fortlebender Gemeinschaftsreligion), oder als Mystik, philosophische Bildungsreligion und „religiöses Erlebnis“. Für unsere Kritik der Religionswelt scheiden die beiden letzten Gestalten als sekündäre Spät-Erscheinungen bei Zersetzung der lebendigen Religionen aus; ebenso lassen wir unter den positiven Religionen die „primitiven“ beiseite. Wir beschränken uns auf den sittlich-prophetischen und den pantheistisch-mystischen Religionstypus.

b) Die Kritik der Religionen.

Das Verhältnis des Evangeliums (einschließlich der es vorbereitenden biblischen Heilsgeschichte) zu den Religionen ist sowohl Gegensatz (Krisis) wie Erfüllung. Beides bezeugt das Neue Testament.

α) Der Gegensatz. Die Mystik verharrt in unterpersönlicher Gottesbeziehung; sie hält das Gegenüber, das ethische Verhältnis von Gott und Mensch nicht fest; wo sie von Liebe und Erlösung redet, da ist beides nicht wirklich personhaft und mit der Heiligkeit zusammengedacht. Das gilt auch von den theistischen Bewegungen in Indien, von der bhakti-Frömmigkeit und von dem Mahayana-Buddhismus. — Die „ethisch-prophetische“ Religion wahrt das Gegenüber von Gott und Mensch. Die ethische Beziehung wird nicht, wie in der Mystik, mediatisiert und überhöht durch das mystische Verhältnis. Aber sie wird moralistisch mitverstanden und nicht in Gottes zuvorkommender, vergebender Liebe begründet. So zeigt die außerbiblische Religionsgeschichte in ihren beiden Haupttypen einen durchfahrenden Zug: sie erreicht die Gewißheit der heiligen Liebe Gottes nicht. Dabei haben Moralismus und Mystik widereinander Recht: der Moralismus weiß um das unaufhebbare ethische Gegenüber, aber verkennt die Begründung des Ethos im Metaethischen der Liebe Gottes; die Mystik weiß um die Wirklichkeit des Metaethischen, verfehlt aber das echte Metaethische, das dauernd seinen Beziehungspunkt am Ethischen behält. Das Evangelium als Botschaft der Rechtfertigung ist metaethisch und ethisch ineins, d. h. Ende des Gesetzes und zugleich seine Begründung. Vom Evangelium

werden beide, Moralismus und Mystik, gerichtet als trügerische Verkehrung des Gottesverhältnisses, in das moralische Verhältnis oder in die mystische Einheit, als Hybris moralischer oder mystischer Selbsterlösung. Um dieses durchfahrenden gemeinsamen Zuges willen, des Nichtwissens um Gottes Liebe, um der offenkundigen Unfruchtbarkeit willen, über die Alternative von Mystik und Moralismus wirklich hinauszukommen (aller „Fortschritt" in der Religionsgeschichte bleibt innerhalb der Grenzen dieser Alternative) — fassen wir die Religionen dem Evangelium und der in ihm vollendeten alttest. Offenbarungsreligion gegenüber als Heidentum zusammen und sprechen von seiner Verlorenheit und dem Walten des Zornes Gottes in ihm. Angesichts der Unfruchtbarkeit der anderen Religionen läßt sich die Wirklichkeit Jesu Christi, die den Bann der Alternative des Heidentums durchbricht, und die Christus vorbereitende Geschichte Israels nur als Erwählung, als Wunder verstehen; nicht im Sinne des „inklusiven Supranaturalismus", etwa nur als höchste Steigerung der in aller Religionsgeschichte wirkenden schöpferischen Macht Gottes, sondern als transzendenter Durchbruch durch alle Religionsgeschichte, einsam, einmalig, ausschließlich; nicht ein Wunder, sondern das Wunder.

β) Die Erfüllung. Die christliche Kritik aller Religionen vermag zu zeigen, daß in den außerchristlichen Religionen Wahrheitsmomente religiöser Erfahrung vereinsamt, aus der lebendigen Spannung oder Polarität gelöst, dadurch entstellt und zur Lüge werden. Umgekehrt läßt sich das Evangelium mit dem Reichtum und der Tiefe seiner Polaritäten als überwindende Synthesis der in den anderen Religionen isolierten und verabsolutierten Züge echter Gotteserfahrung verstehen. Die großen Religionen Indiens sind einfacher, logisch geschlossener als das Evangelium, aber eben mit dieser Folgerichtigkeit ihres einseitigen Monismus vergewaltigen sie die Tiefe der menschlichen Existenz. Das Evangelium allein erfaßt durch seine „Unlogik", d. h. die lebendige Spannung antinomischer Gedanken, die volle Wirklichkeit unserer Existenz (vergl. § 12). So befreit das Gericht des Evangeliums über die Religionen die in

ihnen gesonderte und dadurch verdorbene Wahrheit zu ihrem echten Zusammenhange mit dem, was dort ertötet ist.

c) *Die Kritik der Religion.*

Aus dem Vorigen folgen abschließende Sätze über das Verhältnis der biblischen Offenbarung zur „Religion". Auch hier werden die Begriffe des Gegensatzes und der Erfüllung anzuwenden sein.

α) Die menschliche Religion ist, auch in ihrer Entstellung, Beziehung zu dem wirklichen Gott; sie weist auf wirkliche Bezeugung Gottes zurück. β) Aber diese Gottesbezeugung und damit die Gottesbeziehung der Religion ist durch die Sünde ver-kehrt und verfälscht worden (Röm. 1, 18 ff.) zum Mittel menschlicher Selbstbehauptung und Empörung: in Verkehrung der Gottesbezeugung schafft der Mensch sich Götzen. γ) Das Evangelium ist das Gericht und das Ende der Religion als ver-kehrter Gottesbeziehung; aber ebendamit die Befreiung der Religion zu ihrem ursprünglichen Sinne, ihre Neubegründung. Der Glaube an das Evangelium ist auch „Religion", ja die *Erfüllung* der Religion.

E. Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [2] 1912; — *Ders.*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie; Die Mission in der modernen Welt (beides in den Ges. Schriften, Bd. II); — RGG. [1], Art. „Gesetz"; — *H. Scholz*, Religionsphilosophie [1] 1921 S. 314 ff.; — Protokoll des *Weltkongresses* für freies Christentum und religiösen Fortschritt, 1911; — *R. Otto*, Das Heilige [17] 1929; — *Fr. Heiler*, Die Absolutheit des Christentums im Lichte der allgemeinen Religionsgeschichte (In: Das Wesen des Katholizismus [1] 1920); — *H. Boßberg*, Luthers Kritik aller Religion, 1922; — *K. Holl*, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925 (= Ges. Auff. II. Der Osten S. 1 ff.); — *E. Brunner*, Religionsphilosophie, 1926 S. 64 religionen, 1925; — *E. Brunner*, Religionsphilosophie, 1926 S. 64 bis 74; — *P. Althaus*, Mission und Religionsgeschichte, 3. syst. Th. V (1927) (= Theol. Aufsätze, 1929 S. 153 ff.). Dort weitere Literatur.

§ 11.

Evangelium und Konfessionen.
(Theologische Konfessionskritik oder Polemik.)

1. a) Die Kirche ist nur in Kirchen da. Die Vielheit ist teils Gliederung, entstanden durch nationale Eigenart, durch besondere geschichtliche Erfahrung und Entwicklung oder durch den starken Einfluß großer Führer; teils Sonderung, entstanden durch Entstellung des Evangeliums und durch die Gegenwehr gegen sie. Die Vielheit der Konfessionen muß also mit zwei Kategorien geordnet und begriffen werden: mit der geschichtsphilosophischen Kategorie der Individualität und der theologisch-kritischen von Wahrheit (und Lüge). Mit keiner der beiden Kategorien für sich allein kommt man durch. Der moderne Historismus neigt dazu, alle Sonderungen als Gliederung des Leibes Christi zu begreifen; daraus folgt dann einerseits der Wille, jede besondere Art zu wahren, andererseits der Wille zur Vereinigung der getrennten, sich bisher nicht als Glieder erkennenden Kirchen (Söderblom, Heiler). Die evangelische Theologie muß sich dieser Anschauung versagen, schon weil sie sich nach wie vor zu dem Urteil der Reformatoren über Rom bekennt (s. unten 2). Ebensowenig aber ist es möglich, das Anderssein einer fremden Konfession in jedem Falle nur als Abfall vom Evangelium zu verstehen.

Die beiden Kategorien gehören nicht nur im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Falle zusammen: es gibt keine durch Entartung entstandene Sonderung, die nicht zugleich individuelle Gliederung bedeutete; und es gibt in unserer Geschichte keine „organische Gliederung", die nicht zugleich Bruchstück, Einseitigkeit und Unvollständigkeit im Verständnis und Geltendmachen der Wahrheit, also die Möglichkeit der Sonderung bedeutete. Bietet also jedes Nebeneinander von Kirchen Anlaß zur Anwendung beider Kategorien, so ist das Verhältnis der beiden zueinander doch jeweils ein sehr verschiedenes.

b) Die Theologie kann ihren Dienst an der Kirche nur so tun, daß sie in der Gliederung und Sonderung ihre Stellung

nimmt. Sie kann nicht zurückstreben zur ungesonderten Einfachheit des Urchristentums (s. § 7, 1 c). Sie soll aber voranstreben zur Einheit. Sie dient der Einheit, die wir erharren, nur in der Bejahung der Unterschiede und Gegensätze. Sie soll aber in der Bejahung des Unterschiedes und Gegensatzes wahrhaft an die kommende Einheit glauben und auf sie gerichtet sein.

Daraus folgt die Aufgabe des Kampfes, der Polemik in Hoffnung und zu Dienste der kommenden Einheit. Die Polemik hat aber gegenüber der Gliederung und der Sonderung jeweils eine verschiedene Aufgabe. Bei der Gliederung handelt es sich um Kritik der fremden und eigenen Einseitigkeit; die polemische Theologie soll den Kirchen helfen, mit Freuden, im Bewußtsein um ihre Gaben, aber auch mit Demut, im Bewußtsein um ihre Schranken, an ihrer Stelle zu bleiben und dort um das reine und vollständige Erfassen des Evangeliums zu ringen. Bei der Sonderung handelt es sich in der Polemik darum, den Kampf des Evangeliums wider Menschenlehre und Menschenwerk konkret zu führen. Die evangelische Reinheit dieser Polemik ist daran zu messen, ob die kämpfende Kirche auch sich selber, nach Dogmatik und Praxis, unter das Gericht des Evangeliums stellt. —

In den Prolegomena zur Dogmatik kann nicht eine vollständige Polemik gegeben werden. Wir beschränken uns auf die beiden wichtigsten polemischen Aufgaben der lutherischen Theologie: die Abgrenzung gegen den römischen Katholizismus (2) und gegen die reformierte Kirche (3).

2. a) Der tiefste Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus liegt im Kirchengedanken, d. h. zuletzt im Offenbarungs-, Heils-, Gnaden-, Gottesgedanken. Der Protestantismus betont die Kirche, die sichtbare Kirche nicht weniger stark als der Katholizismus — Schleiermachers (Christl. Glaube § 24) und Möhlers (Symbolik[6] S. 425) Formeln sind unzulänglich —; aber das Wesen der Kirche wird hier und dort verschieden erfaßt. Der evangelische Kirchengedanke ist dadurch bestimmt, daß Gottes Offenbarung streng als Wort Gottes verstanden wird (vergl. § 4, 3).

α) Offenbarung ist Gottes Wort. Das heißt: Gott handelt an uns nur so, daß er mit uns handelt. Diese Personhaftigkeit der

Gnade als Gewährung der Gemeinschaft mit Gott wird in dem Sakramentarismus (Gewährung übernatürlicher Kräfte) und der Mystik (Eintauchen in das göttliche Leben) verdinglicht. Das Sakrament ist auf evangelischem Boden Berufung zum Glauben, auf katholischem Boden ist seine Gnadenwirkung als naturhaftes Wunder ohne Beziehung auf den Heilsglauben (opus operatum).

β) Offenbarung ist Gottes Wort. Das heißt: Gottes Autorität ist nie einfach gegeben. Sie vermittelt sich uns durch die Geschichte, also durch die Kirche. Aber weil sie Gottes Autorität ist, begrenzt sie die vorletzten Autoritäten, indem sie sie begründet und benutzt. Das ist der Geistcharakter der Autorität Gottes. Geschichte und heiliger Geist, also kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens, Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit zu Gott gehören zusammen (s. § 7). In dem römischen System wird die wahrhafte Theonomie der Kirche durch die Behauptung des unfehlbaren hierarchischen Lehramtes entstellt zu menschlichem Ersatze der lebendigen Autorität Gottes. Durch das Verkennen der Verborgenheit des erhöhten Christus, durch die einfache Gleichsetzung von Kirchenherrschaft und Christusherrschaft wird aus dem Werkzeuge Christi Christus-Ersatz, d. h. eine antichristliche Wirklichkeit. —

Der römische Katholizismus bedeutet also eine Entstellung des Evangeliums sowohl nach seinem Gnaden- wie nach seinem Autoritätsgedanken. Die Kirche erlag der Versuchung der Mysterienreligionen und naturalisierte die Gnade Gottes (Paganismus). Die Kirche erlag der Versuchung der gesetzlichen Theokratie und des Weltstaates und rationalisierte die Autorität Gottes (Judaismus und Romanismus). Dadurch, daß sie Gottes Gnade mit übernatürlichen Kräften und „Gnaden", Gottes Autorität mit Menschenrecht verwechselt, führt die römische Kirche als solche den Menschen nicht wirklich zur Begegnung mit dem lebendigen Gott des Evangeliums.

b) Diese protestantische Kritik Roms bleibt aber evangelisch nur dann, wenn sie ein doppeltes nicht vergißt: α) Die katholische Kirche kann, weil sie trotz und unter dem antichristlichen römischen System auch das Evangelium hat, trotz allem Werkzeug der einen Kirche Christi sein, und sie würde, nach Aus-

stoßung des Antichristlichen, eine individuelle Kirche bleiben (s. 1 a), mit besonderen Gnadengaben und besonderem Auftrag an die ganze Kirche; β) jede Kirche, auch die evangelische, trägt „Rom", d. h. die antichristliche Entstellung der Kirchlichkeit, dauernd als Möglichkeit in sich. Die evangelische Theologie muß daher den protestantischen Kampf auch innerhalb der eigenen Kirche führen.

3. Für das Verhältnis von Luthertum und Calvinismus ist entscheidend

a) wenn man auf den Grundzug der Kirchen, wie er bisher empirisch hervortrat, sieht:

α) Die Grundfrage im Luthertum ist die nach der Gottesgemeinschaft, im Calvinismus die nach dem Gottesdienste. Daher ist auch die antikatholische Polemik beiderseits verschieden betont: dort antijudaistisch, hier antipaganisch. Im Luthertum wird die Theologie ganz vom Rechtfertigungsgedanken bestimmt; Gott ist nichts als Heilswille und daher der bußfertige Heilsglaube an das Evangelium die entscheidende Haltung. Im Calvinismus macht sich ein selbständiges Interesse an Gottes Freiheit geltend und führt die Gottesanschauung über die ständige soteriologische Bezogenheit hinaus; die religiöse Haltung des Menschen ist daher allgemeiner als Gehorsam gegen das Wort Gottes zu bestimmen. Im Luthertum bezeichnen „Gesetz" und „Evangelium" überwiegend den tiefsten Gegensatz, im Calvinismus eher eine Linie. Damit ist schon die verschiedene Stellung zur Schrift gegeben.

β) Da das Luthertum von der Rechtfertigungsfrage und -gewißheit aus denkt, ist es auf das Stärkste an der völligen Gegenwart Gottes in der Geschichte (s. Christologie und Gnadenmittellehre) interessiert, an der Einheit des Ewigen und des Geschichtlichen. Im Calvinismus bedeutet die Freiheit Gottes (Prädestinationslehre) auch die Freiheit seines überweltlichen Willens und Wirkens gegenüber dem geschichtlichen Gnadenmittel; es wird also die Spannung des Ewigen und des Geschichtlichen betont (vergl. wieder Christologie und Gnadenmittellehre).

b) Diese bis in theologische Tiefe reichende Verschiedenheit der evangelischen Kirchen kann nicht einfach übersehen und übersprungen werden. Aber ebensowenig darf man sie als starren und unabänderlichen Gegensatz behandeln. Das theologische Verhältnis der beiden Kirchen ist vielmehr ohne Frage in Bewegung gekommen, und zwar durch die Wirkung des N. T., durch die geschichtliche Führung und das Lernen voneinander, neuerdings durch das Studium Luthers.

Sieht man das Verhältnis der Kirchen z. B. vom Standorte der Theologie Luthers aus an, so haben beide in entgegengesetzter Richtung die lebendige Spannung der Glaubens-Theologie Luthers gemindert. Im Luthertum tritt der lutherische Gedanke des Deus absconditus und damit die Freiheit Gottes, das Paradoxon der Gnade und die Spannung des Heilsglaubens in den Hintergrund, im Calvinismus andererseits wird aus der Glaubensaktualität, die Luthers Begriff des Deus absconditus und revelatus ausdrücken will, ein objektives Dogma von der doppelten Prädestination, das nun in die Heilslehre zurückwirkt und die Unbefangenheit des schlichten Glaubensaktes durch die — gegenüber der Rechtfertigungsfrage selbständige — Erwählungsfrage und das Interesse an Kennzeichen der Erwählung (syllogismus practicus in der Ethik) gefährdet.

Die im Folgenden gegebene Dogmatik folgt der Lehrtradition der lutherischen Kirche. Sie will also den theologischen Unterschied der Kirchen nicht neutralisieren. Aber sie setzt zugleich die von der neueren Luther-Forschung erarbeitete Erkenntnis voraus, daß Luthers Theologie nicht ganz in das Luthertum eingegangen, sondern in ihrer Wirkung z. T. durch Melanchton gehemmt ist, daß andererseits wichtige lutherische Gedanken im Calvinismus, wenn gleich verändert, bewahrt sind. Indem unsere Dogmatik stark von Luthers Theologie sich bestimmen läßt, kann sie auch calvinisches Wahrheitsgut in sich aufnehmen.

Zu 1: N. Söderblom, Die Einigung der Christenheit, 1925; — E. Hirsch, Die Einheit der Kirche, Z. syst. Th., 1925.

Zu 2: Die Lehrbücher der Symbolik bezw. Konfessionskunde (auch J. A. Möhler [6] 1843 und K. Hase, Prot. Polemik [4] 1878); — Fr.

Heiler, Das Wesen des Katholizismus ² 1923; — K. Adam, Das Wesen des Katholizismus ² 1925; — K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums, 1925; — K. Barth, Der Katholizismus als Frage an die prot. Kirche (Zw. d. Z. 1928, abgedruckt in: Die Theologie und die Kirche, 1928); — Ders., Der Begriff der Kirche (Zw. d. Z. 1927 und in: Die Theol. u. die Kirche, 1928).

Zu 3: F. Kattenbusch, Art. „Protestantismus", R. E. ³ XVI, S. 156 ff.; dort S. 166 die wichtigste Literatur über das Verhältnis der luther. und ref. Kirche.

---

§ 12.

Aufgabe und Methode der Dogmatik.

1. a) Dogmatik heißt Wissenschaft vom Dogma. Christliches Dogma ist die dem Glaubensgehorsam gegen Gottes Offenbarung sich erschließende Erkenntnis. Dogmatik ist die begrifflich bestimmte Darstellung des Dogmas in seinem inneren Zusammenhange und seiner Ganzheit. Die dogmatische Arbeit dient der kritischen Klärung der Kirche über die Offenbarungsmäßigkeit ihres Denkens, Verkündigens, Betens und Handelns. Da die kritische Besinnung der Kirche eine in jeder Gegenwart wieder neue Aufgabe ist, bedarf die Kirche immer erneuter dogmatischer Arbeit.

b) Das dogmatische Denken will und kann nichts anderes als ein Denken, das jedem Glaubenden nötig und möglich ist (nämlich die immer neue Besinnung auf den Grund und Sinn des Glaubens), im Dienste an der ganzen Kirche zur methodisch getriebenen Arbeit machen und dadurch klären und vollenden. Die Dogmatik ist in ihrem strengen methodischen Ringen um begriffliche Bestimmtheit eine wissenschaftliche Aufgabe und kann als solche nicht von jedem Christen getrieben werden. Aber sie bleibt doch ganz und gar Glaubensdenken, Glaubenserkenntnis. Das gilt hinsichtlich ihres Gegenstandes: nicht mit der „Erkenntnis höherer Welten" hat die Dogmatik es zu tun, sondern allein mit Gottes sich-Darbieten zur Gemeinschaft. Dabei

sucht das Glaubensdenken auch die Erträge des wissenschaftlichen Welterkennens sich einzuordnen, zu durchdringen, für seine eigene Erkenntnis Gottes zu nützen (z. B. den Entwicklungsgedanken in der Schöpfungslehre; Vererbungs- und psychoanalytische Tatsachen in der Lehre vom Zorne Gottes). — Glaubenserkenntnis bleibt die dogmatische Erkenntnis auch ihrer Art nach: sie ist nicht Gnosis über der Pistis, nicht ein Denken auf Grund des Glaubens, sondern ganz streng Denken im Glauben, in der Lage von Menschen, die noch auf dem Wege und Sünder sind.

2. Quelle und Norm der dogmatischen Erkenntnis ist die sich selbst bezeugende Offenbarung. Die Offenbarung aber bezeugt sich nur so, daß das biblische Offenbarungszeugnis, in bestimmtem kirchlichen Verständnis, kraft des heiligen Geistes zum gegenwärtigen Worte Gottes an uns wird. Die Norm der Offenbarung bedeutet daher notwendig eine dreifache konkrete Normierung: a) durch die Schrift, b) durch die Kirche (das Bekenntnis), c) durch die Gegenwart. Soll die Dogmatik offenbarungsgemäß sein, so muß sie schriftgemäß, kirchen- (oder bekenntnis-)gemäß, gegenwartsgemäß sein. Die Dogmatik hat, zwar nicht ausdrücklich, aber der Sache nach, einen Schriftbeweis, Bekenntnisbeweis, Gegenwartsbeweis zu führen. Dabei zeigt das Nebeneinander der drei Beziehungen schon, daß es in ihnen eben um die Offenbarung geht. Jede der drei Normierungen bekommt durch das Hinzutreten der beiden anderen ihre Lebendigkeit und Freiheit. Die Norm der Schrift bleibt die übergeordnete, vergl. § 7.

ad a) Die Dogmatik ist also nicht Exegese oder biblische Theologie. Der Schriftgehorsam und Schriftbeweis ist freie Synthesis, gemäß der Art der Schriftautorität (§ 6). (Ablehnung des Biblizismus.)

ad b) Die Dogmatik ist ebensowenig Auslegung der Bekenntnisse oder traditionelle bezw. kritische Bearbeitung des überkommenen kirchlichen Dogmas. Sie hört ernst auf das Bekenntnis und die dogmatische Tradition ihrer Kirche, aber angesichts der Schrift und in der Gewißheit, daß das Dogma jetzt

im Glauben an die Offenbarung neu geboren werden muß. (Ablehnung des Dogmatismus.)

ad c) Die Dogmatik ist schließlich nicht Aussprache der „Erfahrung" der gegenwärtigen Christenheit. Die Gegenwartsgemäßheit bedeutet, daß die dogmatische Besinnung auf die Offenbarung vom lebendigen Erkennen des gegenwärtigen Menschen durchdrungen sein soll; daß also das dogmatische Geltendmachen der Offenbarung wirklich auf die gegenwärtige Lage der Kirche und der Menschheit bezogen sei. (Ablehnung der Erfahrungstheologie.)

3. Die formelle Eigenart des dogmatischen Denkens und Redens wird ganz durch die Sache bestimmt, um die es geht, nämlich Gottes Offenbarung als Selbsterschließung zur Geschichte mit der Menschheit. Daraus folgt, daß die dogmatische Erkenntnis a) systematische, b) dialektische Erkenntnis sein muß.

a) Systematisch heißt ein Denken, das in jedem Satze auf die Einheit und Ganzheit seines Gegenstandes bezogen ist. Der systematische Beweis besteht in dem Aufweise des Zusammenhanges und der Vollständigkeit der Darstellung. Das dogmatische Denken muß systematisch sein, weil die persönliche Selbstoffenbarung des einen Gottes, auf die es gerichtet ist, Einheit und Ganzheit bedeutet. — Die theologische Systematik bleibt von der idealistisch-philosophischen streng geschieden: sie bedeutet weder Deduktion aus einem Prinzip noch vollendete Synthesis; da der Glaube um Gottes Geheimnis und Freiheit, um die ausstehende Entscheidung und das Gericht weiß, behält die theologische Systematik die „offene Wunde" (Kierkegaard). — Die Systematik ist den biblischen und überlieferten kirchlich-dogmatischen Gedanken gegenüber Prinzip der Ordnung, Sichtung, Ergänzung. Dabei will jedoch die Gefahr der dogmatischen Systematik immer aufs Neue bedacht sein: die Verwechslung einer menschlichen Vernunfteinheit, die die Fülle und Tiefe der Offenbarung vergewaltigt, mit der pneumatischen Einheit des Wortes Gottes. Die Dogmatik kann nicht, um dieser Gefahr zu entgehen, die systematische Art des Denkens aufgeben; sie würde damit sich selber aufgeben. Aber sie muß

sich durch das biblische Zeugnis in seiner reinen Gegebenheit und Konkretheit immer wieder stören, fragen, zu vertiefter Einheitserkenntnis drängen lassen.

b) Dialektisch ist ein Denken, das jedem Satze einen Gegen-Satz zur Seite stellt und den Satz nur im Zusammenhange mit dem Gegen-Satze als Ausdruck der Wahrheit anerkennt. — Das dogmatische Denken muß dialektisch sein, weil sein Gegenstand, die Geschichte Gottes mit der sündigen Menschheit, eine dreifach-einheitliche paradoxe Wirklichkeit bedeutet:

α) Das Paradox der Schöpfung persönlichen Lebens;

β) das Paradox der Offenbarung Gottes in der Zeit;

γ) das Paradox der ewigen Erlösung in der Geschichte.

α ist zuletzt die Wurzel von β und γ.

α) Der Grund-Widerspruch unseres Daseins, daß wir von Gott geschaffen und durchwaltet, aber ihm zur Verantwortung und Gemeinschaft als Personen gegenübergestellt sind, läßt sich nur in Satz und Gegensatz aussprechen. Daher kann die Dogmatik über Gnade und Freiheit, Gott und Satan, Schöpfungswelt und Zorneswelt, Monismus des Vorsehungsglaubens und Dualismus der Kampfesverantwortung, Notwendigkeit und Freiheit, Erbsünde und Schuld usw. nur dialektisch reden.

β) Gottes Eintritt in die menschliche Geschichte der Relativität und des Todes bedeutet Offenbarung in der Verhüllung, Grund des Glaubens da, wo die Möglichkeit des „Ärgernisses" besteht. Die Dogmatik kann daher von der Offenbarung, wie sie sich dem Glauben erschließt, nicht handeln, ohne zugleich die Verhüllung auszudrücken, deren Ärgernis der Glaube überwindet. Sie vermag z. B. in der Christologie nicht eine beschreibende Theorie des Gottmenschen, als einleuchtender Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus, zu geben, sondern muß von seiner Menschheit zugleich als Gegensatz zu seiner Gottheit und als Träger seiner Gottheit sprechen. Das Glaubensdenken wahrt so auch in seiner theologischen Gestalt die lebendige Spannung der Offenbarungsgeschichte, innerhalb deren die Entscheidung zwischen Ärgernis und Glauben fällt. — Das gilt nicht nur für die Christologie, sondern auch

für die Lehre von der Schrift, dem Wesen und der Autorität der Kirche usw. Hier überall läßt sich die Wirklichkeit, daß Gott geschichtlich mit uns handelt, nur dialektisch ausdrücken.

γ) Gott hat in Jesus Christus eine ewig gültige Entscheidung vollzogen. Aber diese Entschiedenheit bedeutet für den geschichtlichen Menschen (dessen Geschichtlichkeit Stehen in der Entscheidung heißt) die Berufung zu immer neuer Entscheidung für sie (2. Kor. 5, 19 f.). Die Weltversöhnung ist daher abgeschlossen und unabgeschlossen zugleich. Vom Christenstande muß gleichzeitig in Indikativen und Imperativen geredet werden (vergl. die paulinischen Briefe, etwa Röm. 6, 4. 12 f.; Kol. 3, 1—5; Gal. 5, 25). Er ist in jedem Augenblicke als metaethisches Sein vollendet und ebendadurch als ethisches Sein aufgegeben. Diesen Charakter der Erlösung kann die Dogmatik nur dialektisch zum Ausdruck bringen. Das gilt z. B. für die Lehre von der „Objektivität" des Heilsgeschehens und der Sakramente, also für den Ausdruck der Heilsgewißheit. —

Die Dogmatik bietet also nicht ein ruhendes System von Wahrheiten, sondern überall eine Zusammenordnung von Sätzen, in der die innere Spannung und Bewegung unseres geschichtlichen Lebens vor Gott sich ausdrückt. Nicht eine psychologische, sondern die existentielle Polarität kommt zur Geltung.

Diese durch ihren Gegenstand streng bestimmte und begrenzte Dialektik der dogmatischen Erkenntnis darf nicht mit einer abstrakten ontologischen Dialektik, im Sinne eines Verhältnisses reiner Exklusivität von Ewigkeit und Zeit, Gott und geschichtlichem Menschen verwechselt oder verbunden werden. Letztere Dialektik bedeutet eine Vergewaltigung der wirklichen Geschichte Gottes mit der Menschheit. Wird z. B. der Mensch ernstlich als das Werk Gottes erkannt, so ist es unmöglich, das Verhältnis Gottes und des geschichtlichen Menschen in dem Sinne als ein „dialektisches" zu beschreiben, daß Gottes Herrlichkeit nur in der Ohnmacht und Nichtigkeit des Menschen erscheine. Gottes Kraft erscheint auch in der Kraft des Menschen, seine Gerechtigkeit auch in der Heiligung des Menschen.

Unter den Dogmatiken bes. M. Kähler (§ 47—67), C. Stange (§ 6—9), K. Barth (§ 24 f.). Außerdem Kierkegaard, s. bei § 9;

— C. Stange, Was ist schriftgemäß? 1904 (Studien zur Theologie Luthers. I. 1928); — P. Althaus, s. bei § 4; — E. Peterson, Was ist Theologie? 1925; — K. Barth, Kirche und Theologie. Zw. d. Z. 1926 S. 18 ff. und in: Die Theologie und die Kirche, 1928; — E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 41 ff.; — H. W. Schmidt, s. bei § 4.

B | K

BT 19 A47 V.1

3.17.39

Althaus
Grundriss der Dogmatik

1255166

MAR 28 '39	Dr Pauck
12 '40	
MAR 27 '41	DR. AUBREY
JUN 3 '41	
JUL 23	Oscar Lange
JUL 30 '42	6044 Stony Island Av
DEC 22 1942	DR. AUBREY
MAR 27 1943	
OCT 19 1948	John Zetter
OCT 29 1948	
AUG 10 1951	P. Riedel
OCT 2 1951	Quarter
OCT 2 1951	Riedel 841-8 60
OCT 18 1951	RENEWED
NOV 5 1951	11-5-51

BT 19 A 41 v.1

1255166

Althaus
Grundriss der Dogmatik

MAR 28 '39	Pauck
JUL 23	Oscar Lange JUL 30 '42
OCT 19 1948	John Zetter OCT 29
AUG 10 1951	P. Riedel OCT 2
OCT 2 1951	M Riedel 10-1
OCT 18 1951	RENEWED 11-1
APR 4 1956	
May 28 1959	Jun 11
Jun 11	Jun 28 195 RENEWED

BT19 .A47 V.1

1255166 — V.1